المنظمة العربية للترجمة

لايبْنتز

مقالة في الميتافيزيقا

ترجمة وتقديم وتعليق:

د. الطاهر بن قيزة

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

مقالة

في الميتافيزيقا

منتدى سور الأزبكية
www.books4all.net

لجنة الفلسفة:
محمد محجوب (منسقاً)
إسماعيل المصدق
عبد العزيز لبيب
غانم هنا
مطاع صفدي
موسى وهبة

غوتفريد فيلهلم لايْبنتز

مقالة في الميتافيزيقا

تقديم وترجمة وتعليق

د. الطاهر بن قيزة

مراجعة

د. جورج زيناتي

المنظمة العربية للترجمة

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
لايبْنتْز، غوتفريد فيلهلم
مقالة في الميتافيزيقا/ غوتفريد فيلهلم لايبْنتْز؛ تقديم وترجمة وتعليق الطاهر ابن قيزة؛ مراجعة جورج زيناتي.
244 ص. ـ (فلسفة)
ببليوغرافية: ص 229 ـ 240.
يشتمل على فهرس.
ISBN 9953-0-0758-6

www.books4all.net

الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot. org. lb - http://www. aot. org. lb

طبع وتوزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: 6001 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان
تلفون: 869164 ـ 801582 ـ 801587
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت / فاكس: 865548 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الأول (أكتوبر) 2006

المحتويات

www.books4all.net

مقدمة المترجم

I ـ توطئة

نقل **المقالة في الميتافيزيقا** إلى اللسان العربيّ يجعلنا نطرح إشكاليّة التفكير الفلسفيّ بلغتنا الحديثة؛ كيف يكون مضمونها فكراً حقيقيّاً، أي نظاماً من المفاهيم يُخوّل طرح إشكاليّات راهنة ويوفّر لنا أساليب التواصل مع غيرنا ومع العالم؟ ليس ذلك أمراً طليقاً من أسر اللّغة وآليّات سياقاتها المعتادة، وأفق خيالاتها المرتادة، وحجم اكتشافاتها المعرفيّة واتساع صياغاتها الميتافيزيقيّة. فاللّغة ليست فقط واسطة تعبيريّة يتواصل من خلالها الأفراد، بل هي أداة صياغة الفكر وتأصيل كيان الذات، وهي خير شاهد على حضور الأمّة أو غيابها[1]. إن نشر ترجمة لمجرّد إضافة كتاب جديد إلى قائمة المؤلفات المترجمة أمر محمود، لكنّه لا يعبّر عن موقف فلسفيّ. فمن

---

(1) يقول لايبنتز في **المقالات الجديدة حول ملكة الفهم البشري**: «إنّ اللّغة هي أقدم شواهد الفكر البشريّ»، انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, chronologie et introduction par Jacques Brunschwig (Paris: Garnier - Flammarion, 1966), livre III, chapitre XI, § 5, et *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, 7 vols., Herausgegeben von C. I. Gerhardt (Berlin: Leipzig, 1875-1890), vol. V, p. 317.

يضيف لايبنتز: إنّ على كلّ أمة أن تحمي لغتها وتنميها لأنّ «كلّ التواريخ تتّفق على القول إنّ الأمة قد ازدهرت في الوقت نفسه مع اللّغة»، في: Gottfried Wilhelm Leibniz, «Exhortation aux allemands d'avoir à perfectionner leur entendement et leur langue, accompagnée de la proposition d'une société en faveur de l'identité allemande,» dans: Gottfried Wilhelm Leibniz, *L'Harmonie des langues*, points. Essais, présenté, traduit et commenté par Marc Crépon (Paris: Editions du Seuil, 2000), p. 71.

أهمّ شروط ترجمة النصوص الفلسفيّة استيعاب إشكاليّات الفكر الذي نريد صياغته بالعربيّة، وفهم الرهانات التي نعمل على كسبها، قبل الإبحار في نقل فلسفة من لغة إلى أخرى، والمغامرة باستنباط مواقف قد لا تكون دائماً أمينة لروح تلك الفلسفة، وملائمة لاعتباراتها الفكريّة والعقديّة. فأمر ترجمة النصوص الفلسفيّة يتجاوز مجرد الإتقان اللغويّ والمعجميّ، ليتّصل بثنايا الفكر الذي نريد التعبير عنه في غير لغته، وفي غير أفقه الفكريّ والمعرفيّ. فالفلسفة ليست هيولى يمكن إدراكها بعيداً عن اللّغة التي تجلت فيها وأقامت بها. لذلك فكثيراً ما يكون الفوز بدقة المعنى أهمّ من العمل على تجميل الأسلوب. فقد كان بوسعنا مثلاً في الفقرة XXV من **المقالة** أن نترجم «que je me trompe ou que je ne me trompe point» بما يلي: «وسواء أخطأت أم أصبت». غير أن هذه الترجمة لا تطابق المعنى الوارد في نص لايبنتز .لذلك فقد ترجمنا العبارة: «وسواء أخطأت أم لم أخطئ البتّة»، لأنّ لايبنتز يُبرز إمكانيّة الخطإ كما يُبرز إمكانيّة عدم الوقوع فيه مطلقاً. ولا يجوز أن نعادل بين عدم الوقوع مطلقاً في الخطإ والصواب. قد يكون ذلك ممكناً في نص من نصوص ديكارت حيث التعارض تام بين الخطإ والصواب. أمّا لايبنتز، فتتميّز فلسفته بما تُوليه من أهميّة لتلك المنطقة الوُسطى التي بين الصحّة والخطإ، وهي منطقة الاحتماليّ[2]. وقد عاب كثيراً على ديكارت إقصاءه الحجج الاحتماليّة باعتبارها قليلة الوثوق بلا جدوى. لعلّ عيبها الأكبر، بحسب ديكارت، لا يوجد فيها بل في استعمالها من قبل اللاهوتيّين ومن لفّ لفّهم من المدرسيّين المتمنطقين الزاهدين في الحجج القطعيّة. يُثمّن لايبنتز المعرفة الاحتماليّة[3]، فيرى أنّ

(2) انظر في هذه المسألة: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre IV, chapitre XIV, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. V, pp. 439 sq.

(3) يقول لايبنتز في أمر الآراء المؤسّسة على الاحتمال: «قد يستحق الرأي المؤسّس على الاحتمال أن يُسمى كذلك معرفة، وإلّا فإنّ كلّ المعارف التاريخيّة تقريباً ومعارف أخرى ستسقط» انظر: Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre IV, chapitre II, § 14, p. 327, et *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. V, p. 353.

القضايا التي تعبّر عن أحكام تقريبيّة لا تقل أهميّة عن القضايا التي تعبّر عن أحكام قطعيّة. وهو لا يعارض بين التقريبيّ والواثق كما نعارض بين الخطإ والصواب. فالفلسفة اللايبنتزيّة لا تنبني على مجموع حقائق العقل (Vérités de raison) فقط بل على حقائق الوقائع (Vérités de fait) أيضاً. وهي تنسحب على حقائق التجربة والحقائق الاحتماليّة. «فأن نرفض استعمال المعارف التقريبيّة، كما يقول لايبنتز، فكأنّنا نشبه رجلاً يرفض استعمال رجليه للنجاة من مكان خطير»(4). لقد ذهب مفكر هانوفر إلى حدّ تأكيد ضرورة وضع منطق خاص بالقضايا الاحتماليّة وفاءً لمقاصد فكر أرسطو. وهو يقول: «لقد قلت مرات عديدة إنّه من الضروريّ [وضع] نوع جديد من المنطق، ما دام أرسطو في كتاب **المواضع** لم يفعل غير ذلك»(5).

تهدف هذه الملاحظة إلى تبيان أهميّة ما وراء النصوص من مواقف يؤدي الجهل بها إلى تشويه رأي الفيلسوف الذي نريد تكريمه والإشادة بفكره من خلال ترجمة نصوصه. وقد عبر محمد محجوب ببلاغة عما يمكن أن يكون بيننا وبين لايبنتز في حديثه عن علاقته بهيدغر (Heidegger). يقول: «فالذي بيننا وبينه، اللّغة التي نتكلمها نحن، قبل اللّغة التي يتكلمها هو، بل إنّ الذي بيننا وبينه ليس اختلاف اللّغتين والمسافة التي تفصل بينهما كما تفصل بين كل لغتين مسافة. إنّما الذي بيننا أن تلك المسافة لا تطويها الترجمة، مهما أغلظنا «شرائط الترجمان»، لأنّ الأمر ـ لدى منتهاه ـ لا يتعلّق بهذا اللّسان أو ذاك، بل يتعلق بالقول عينه، عن أيّ موقف يصدر: فهل من حاجة بنا إلى أن نذكّر بأنّ كلمات هيدغر عن الترجمة ليست أقاويل تصف للترجمة أوفق التقنيّات. وهل من حاجة بنا أن نذكّر

---

(4) انظر: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, préface, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. V, p. 44.

(5) انظر: Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre IV, chapitre XVI, § 9, p. 413, et *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. V, p. 350.

بأن أعمق ما قيل في الترجمة إنّما يحوّلها من معالجة الألسنة إلى ملابسة المعنى ومعاشرة الشيء والانطلاق منهما للقول»[6] .

يطرح هيدغر على نفسه إذاً مسألة لا يمكن أيّ مترجم نص فلسفيّ ألّا يواجهها، وهي مسألة نقل فكر من لغته الأصليّة إلى لغة لم يفكر بها البتّة. والمسألة تتجاوز الحدّ «التقنيّ» لتطرح إشكال التسلل «إلى أمام ما تقوله»[7] الفلسفة التي نسعى إلى ترجمة فكرها. لذلك كان من الضروريّ معرفة الظروف المعرفيّة والتاريخيّة وحتى الشخصيّة التي تدخلت بما هي مؤثّرات أساسيّة في صناعة النّص الفلسفيّ وفي صياغته ومنحه الشكل الذي نعرفه به الآن. ذلك لا يتيسّر إلّا بتجاوز ظاهر النص والنفاذ إلى دلالاته العميقة. فمن خصائص فكر لايبنتز ارتباطه العضويّ بالفكر الدينيّ، وهي مسألة لا يمكننا غض النظر عنها الآن كما فعلنا حين أعددنا أطروحتنا عن **العقلانيّة التوفيقيّة في فلسفة لايبنتز**[8]، وهي قضيّة معقدة، مفترضاتها مختلفة عن مفترضات المسألة الإيبستيمولوجيّة التي تناولناها آنذاك ممّا أبقانا في مسألة التوفيق بين العقيدة والعقل، في مستوى

---

(6) انظر الهامش رقم (1) ص 23 من: [محمد محجوب، **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا** (تونس: دار الجنوب، 1996)].

(7) في المصدر نفسه، ينقل محمد محجوب قولة هيدغر: «نحاول ترجمة قول أناكسيمندر: ويقتضي ذلك أن نستقدم ما تقوله الإغريقيّة إلى لغتنا الألمانيّة: لأجل ذلك لا بدّ لفكرنا أن ينتقل هو نفسه، قبل كلّ نقل، إلى أمام ما تقوله الإغريقيّة»، انظر: Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part* = *Holzwege*, collection idées; 424, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, nouvelle édition ([Paris]: Gallimard, 1980), p. 396.

لذلك لا يضمن للترجمة أمانتها أنّها ترجمة حرفيّة، «فإنّ الترجمة طالما كانت حرفيّة فقط، لم يكن بعد من جوهرها أن تكون أمينة. فلا تكون أمينة إلا متى كانت مفرداتها كلمات تنطق عن لغة الشيء الذي نعبّر»، انظر: المصدر المذكور، ص 263.

(8) انظر: Tahar Ben Guiza, *Le Rationalisme concordataire de la philosophie de Leibniz* (Tunis: Université de Tunis I, département de philosophie, faculté des sciences humaines et sociales, 2001).

عموميّات قد تقدم فكرة عن المسألة، لكنها لا تصلح مقدمة جديّة لمسألة حاسمة مثل هذه.

فإن كان التقديم العام لفلسفة لايبنتز أمراً أكيداً، فإنّ البحث في نص الفيلسوف والالتزام به، عمل من الضروريّ القيام به بروح علميّة أمينة جديّة تنطلق من عقيدة وجوب تثمين النصوص الكلاسيكيّة التي انبنت على أعمدتها نهضة الغرب وحضارته. فمن أهمّ عوائق البحث العلميّ في العالم العربيّ اليوم، عدم المثابرة على العمل في اتجاه تخصص بعينه يلتزم به الباحث بنوع من الفكر العلمي الأكاديمي بحيث يكون من المفيد اتباع تقليد فكريّ يدعم المؤسسات الجامعيّة الناشئة والعاملة على معرفة ما أنتجه الغرب وطوّره خلال قرون الانحطاط العربيّ. لذلك، فبتناولنا فلسفة صعبة معقّدة بثراء مراجعها وخلفيّاتها العلميّة والإيمانيّة والفلسفيّة مثل فلسفة لايبنتز، ندرك أن علينا الالتزام، في كلّ مراحل تقديم نصه وفكره، باللّغة العربيّة، بنقل هذا الفكر بأكثر ما يمكن من الأمانة. وهي أمانة تتعلق أوّلاً بسلامة اللسان العربيّ الذي نصوغ به هذا الفكر الفلسفيّ، وهذا مطمح كنّا بعيدين عن تحقيقه، كما أنّها أمانة تتعلق بحقيقة فكر لايبنتز نفسه. فقد نُقلت عدّة نصوص لايبنتزيّة إلى اللّسان العربيّ، وكلها وجيهة ومفيدة، غير أنّ ثَبتَ المراجع والإحالة مشوبان بشيء من الارتباك بحيث يغفل بعض مترجمي نص **المونادولوجيا** عن ذكر مَن سبقوهم في تلك المحاولة. قد يكون ذلك صادراً عن جهل بتلك الأعمال، لكنّه يُؤشر إلى مدى الهوّة التي تفصل بين روّاد البحوث اللايبنتزيّة في العالم العربيّ مثل جورج طعمة[9] وألبير نصري نادر[10]

(9) غوتفريد فيلهلم لايبنتز، **فلسفة لايبنتز مع تعريب المونادولوجيا ونصوص أخرى**، ترجمه وقدّم له وعلّق عليه جورج طعمة (دمشق: مكتبة الأطلس، 1955)، والطبعة الثانية سنة 1965.

(10) غوتفريد فيلهلم لايبنتز، **المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة وبذيله المبادئ العقليّة للطبيعة والنعمة**، ترجمه إلى العربيّة ألبير نصري نادر (بيروت: اللجنة الوطنية لترجمة الروائع الإنسانيّة، 1956).

وعبد الغفار مكاوي[11] وأحمد فؤاد كامل[12] وعلي عبد المعطي محمد[13].

ليس أمر إثبات أهميّة الاطلاع على نصوص الفلسفة الكلاسيكيّة الممتدّة من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين قضيّة بسيطة أو تعبيراً ذاتيّاً عن ميل شخصيّ إلى هذا النوع من التفكير الفلسفيّ. فالمسألة تتجاوز إطار الخيار الذاتيّ الذي يمكن الباحث أن يقرّر اتخاذه بدوافع شخصيّة وخيارات ذاتيّة تتعلق بواقع الفلسفة العربيّة ومستقبلها. فهل يمكن تجديد خطاب الثقافة العربيّة الإسلاميّة الفكريّ من دون تجديد فلسفتها؟ إذا كان تجديد الفلسفة أمراً لا مفرّ منه، فهل يتحقّق بالعودة إلى الفلسفة الإغريقيّة أم بالاعتماد على الموروث الفلسفيّ العربيّ الإسلاميّ؟ أليس من الضروريّ الاستناد إلى فلسفات الحداثة وما بعد الحداثة؟ وهل لا يزال للفلسفة دور حتى نقول بضرورة تجديدها؟ ألم يقرّ أغلب المهتمين بها بموتها وبتخلي أقطابها عن القول بضرورة المحافظة على هيبتها المزعومة؟[14].

أسئلة محيّرة تخامر كل مهتم بالشأن الفلسفيّ اليوم، يتطلب النظر فيها بحثاً كاملاً[15]. لنَكتف بالقول هنا إن الحديث عن موت الفلسفة لا

(11) غوتفريد فيلهلم لايبنتز، **المونادولوجيا والمبادئ العقليّة للطبيعة والفضل الإلهيّ**، سلسلة النصوص الفلسفيّة، ترجمه وقدّم له وعلّق عليه عبد الغفار مكاوي؛ تقديم فؤاد زكريا (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974).

(12) غوتفريد فيلهلم لايبنتز، «نظريّة المعرفة»، في: **محاولات جديدة في ملكة الفهم البشري**، سلسلة النصوص الفلسفيّة، ترجمة وتقديم وتعليق أحمد فؤاد كامل (المغرب؛ القاهرة: كلية الآداب، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1983).

(13) علي عبد المعطي محمد، **ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية**، الفلسفة الحديثة المعاصرة (مصر: دار المعرفة الجامعية، 1980).

(14) Paul Feyerabend, *Adieu la raison = Farewell to Reason*, science ouverte, traduction de l'anglais par Baudouin Jurdant (Paris: Editions du Seuil, 1989); Jacques Bouvresse, *Le Défi philosophique* (Paris: Editions du Seuil, 1995), p. 154, et François Laruelle, *Philosophie et non - philosophie*, philosophie et langage (Liège: P. Mardaga, 1989).

(15) لقد أوردنا الملاحظات المتعلقة بهذه المسألة في حوار أجريناه مع الأستاذ حكمة الحاج حول الخصوصيّة التونسيّة في مجال الفلسفة، ورد في المجلة الإلكترونيّة **إيلاف** (www.elaph.com)، الخميس 22 يناير 2004. نتناول المسألة بالدراسة والتحليل في عملنا المقبل عن **الفلسفة في تونس** في إطار مخبر الفلسفة **فيلاب** التابع لكليّة العلوم الإنسانية والاجتماعيّة بتونس.

يعني تخلي المفكرين عن النقد والتفكير والتأمل في قضايا العصر ومميّزاته وعوائقه والإشكاليّات التي تطرحها مسائل التقدّم والتحديث والحريّة. والحقيقة، إنّه نادراً ما تجد في العالم اليوم مَن يعتبر نفسه فيلسوفاً أي منتجاً لنسق فكريّ متماسك مغلق يُمثل رؤية للعالم كما كان حال أفلاطون والفارابي وديكارت. فقد تطوّرت الفلسفة بما هي خطاب فكريّ نقديّ لتتخلى عن كل أشكال التعابير النسقيّة بحيث لم يعد من الممكن أن يدعي المفكر لنفسه مذهباً أو زعامة اتجاه يضع أسسه بنفسه. تخلت الفلسفة الحديثة منذ «نيتشه» (Nietzsche) عن طموح تكوين الأنساق، ولم يعد الفيلسوف داعية تيار فكريّ يتجلى من خلال منظومة عقليّة ذات مبادئ ثابتة وقواعد مضبوطة. طبعاً، ليس هذا التحوّل في الفلسفة غريباً عما حدث في مجال العلم والمعرفة (Le Savoir) بمعنييهما الواسعين. فتغيّر الفلسفة مرتبط، بدوره، بتغيّر العلم والمعرفة والمؤسسات التي تتداول المعلومات وتتبادل التجارب. فقد عَوّضَ الباحث العلميّ العَالِمَ[16]، وغدا مجال الفلسفة أكثر ارتباطاً بالنصوص والكتابة ممّا كان عليه في السابق[17] وذلك من شأنه أن يجعلنا ننظر إليها نظرة جديدة كل الجدّة، نراجع من خلالها محتوى الخطاب الفلسفيّ ووسائل ترويجه وتداوله أيضاً[18].

معلوم أن عودة الفكر الفلسفيّ إلى سياق الثقافة العربيّة لم يتم إلا منذ بضعة عقود من الزمان، أي منذ الثلاثينيات من القرن الماضي تقريباً.

---

(16) يتناول هيدغر هذه المسألة في: Martin Heidegger, *Essais et conférences* = *Vorträge und Aufsätze*, collection Tel; 52, trad. de l'allemand par André Préau; préf. par Jean Beaufret ([Paris]: Gallimard, 1992).

(17) يذهب جاك دريدا (Jacques Derrida) في كتابه **الغراماتولوجيا** إلى القول إنّه: «بفعل ضرورة لا تكاد تلمح [...] فإن مفهوم الكتابة قد بدأ يتجاوز اتساع اللغة». انظر ص 16 من: Jacques Derrida, *De La grammatologie*, collection critique (Paris: Editions de Minuit, 1967).

(18) انظر: الطاهر بن قيزة، «عقلانيّة العلم التوفيقيّة والفلسفة والإيديولوجيا»، في: **دراسات في العقلانيّة التوفيقية بين الفلسفة والدين والعلم والفن والسياسة** (تونس: مركز النشر الجامعي، 2002).

كثيراً ما يغيب هذا الأمر عن الأذهان حين نتحدث عن وضع الفلسفة في ديارنا. يكفي أن نُذكِّرَ به حتى نقيس مدى الخطوة الحاسمة التي خطاها العالم العربيّ نحو استئناف حوار الشرق والغرب. وفي الحقيقة، بدأ هذا الحوار مع ابن سينا وابن رشد وابن باجة وعلينا إعادة فتحه تقليصاً لاختلاط معايير التميز، وتخفيفاً لحدّة الصراع المعلَن أو المضمَر بين قُطبي الشرق والغرب بالعودة إلى التراث الثقافيِّ المشتركِ بينهما، تراثِ الفلسفةِ والعلم والفنِّ الذي وفّرَ شروط تَبنّي الفكرِ الغربيِّ فلسفةَ ابن رشدٍ وعلمَ ابنِ الهَيثم والخوارزمي وغيرهم من المبدعين المسلمين والعربِ، وجعل الفكرَ العربيّ ينخرطُ - في الماضي - في سياق الفكر الإغريقيّ، ويتبنّى اليوم تياراتِ الوجوديّةِ والوضعيّةِ المنطقيّةِ والفلسفةِ الهرمونوطيقيّةِ.

على الرغم من تنوّع اهتمامات المفكرين العرب بشتى أنواع الفلسفة إلّا أنّهم لم يعيروا اهتماماً كبيراً للفكر الذي مثّل أساس ما نسميه اليوم **عصر الحداثة**، أي الفلسفة الكلاسيكيّة التي نعيش على وقع آثارها اليوم. فكيف نفهم مثلاً مآزق مشكلة الذات وصعوباتها إن كنّا في غفلة عن فلسفة ديكارت الذي أكسى قضيّة هويّة الإنسان الفرديّة دلالة فكريّة لم تكن ممكنة قبله؟[19] كيف تغدو مشكلة علاقة الطبيعة والحريّة واضحة المعالم

---

(19) يمكن بالطبع مجادلة مثل هذه القضيّة. لكن المجادلة شيء والمعاندة شيء آخر. فالقول بأهميّة الطفرة التي حقّقها ديكارت في طريقة طرح المسائل الفلسفيّة أمر لا يجادل فيه إلا جاهل بطبيعة الفلسفة وتاريخها. من بين أهمّ الدراسات التي كتبت في هذه القضيّة صاحبت ترجمة نصوص ديكارت، انظر: رنيه ديكارت: **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة عثمان أمين، ط 4 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1969)؛ **مبادىء الفلسفة**، ترجمة وتقديم وتعليق عثمان أمين، سلسلة النصوص الفلسفية؛ 6 (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1993)؛ **مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، ترجمه الى العربية وشرحه وصدّره بمقدمة جميل صليبا، مجموعة الروائع الانسانية، ط 2 (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1970)، و**حديث الطريقة**، تقديم وتعليق عمر الشارني (تونس: دار المعرفة، 1987).

وانظر أيضاً: Labidi Abdelkérim, «Physique et métaphysique du choc à l'âge classique: Causalité par contact et causalité à distance,» (Thèse de doctorat sous la direction de Hamadi Ben Jaballah, faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 2005), et Youssef Ben Othman, «Critique et systématique dans les «principes de la philosophie» de Descartes,» (Thèse de doctorat sous la direction de Hamadi Ben Jaballah, faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 2000), non publié.

عندنا ونحن نغضّ الطرف عن الطفرة الإيبستيمولوجيّة[20] التي أحدثتها الثورة الكوبرنيكيّة وغيّرت بها علاقة الإنسان بالكون[21]، وجدّدت فهمه للطبيعة، وحوّلت العقل من وضع التلميذ المطيع إلى موقع القاضي المحقّق الذي يطرح الأسئلة ويرغم الشهود على الإجابة؟[22] هل يجوز أن نفهم الدنيا في القرن الواحد العشرين وكأن ديكارت وسبينوزا ولوك ولايبنتز وهيوم وكانط وهيغل لم يضيفوا شيئاً إلى كيفيّة طرح المشاكل الفكريّة ونوعيّة الأجوبة الفلسفيّة المقترحة[23]؟

---

(20) نستعمل هذا المصطلح في معناه الباشلارديّ أي بمعنى التحوّل الفكريّ الذي تُحدثه القطيعة الإيبستيمولوجيّة بما هي تغيّر أساسيّ تقوم به النظريّة العلميّة، بوضعها أسساً جديدة ومبادئ مستحدثة تختلف عن مبادئ العلم القديم، كما حدث ذلك في التحوّل الذي تحقق بوضع الفيزياء الرياضيّة النيوتونيّة، وهي تختلف اختلافاً كليّاً عن الفيزياء الأرسطيّة التي بقيت فيزياء قبل علميّة. فالأولى كميّة والثانية كيفيّة. ورد مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجيّة في: Gaston Bachelard, *Formation de l'esprit scientifique* (Paris: Presses universitaires de France, 1952).

(21) انظر: Alexandre Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique* ([Paris]: Gallimard, [1971]), p. 258.

يقول كويريه إنّ ما يميّز الثورة العلميّة التي قام بها كوبرنيك صفتان أساسيّتان: «أ. تحطيم الكسموس أي تعويض العالم المتناهي الهرميّ الذي قال به أرسطو والعصر الوسيط، بعالم لامتناه مترابط من جهة تماهي عناصره وانتظام قوانينه. ب. هندسة الفضاء، أي تعويض الفضاء العينيّ (مجموعة «المواقع») الأرسطيّ بفضاء مجرد [حدّدته] الهندسة الإقليديّة والذي يُعتبر، منذ ذلك الوقت، الفضاء الحقيقيّ».

(22) Immanuel Kant, *Critique de la raison pure = Kritik der reinen Vernunft*, garnier flammarion; 257, traduction de Jules Barni; revue par P. Archambault; chronologie, présentation et bibliographie de Bernard Rousset (Paris: Garnier-Flammarion, 1976), p. 40.

(23) قد يظن البعض أنّ مثل هذا التصوّر الذي يُغيِّب في تقديره لتاريخ الفكر أهمّ أعلامه، دارج فقط عند العامّة الجاهلين حقيقة الخطاب الفلسفيّ وتاريخه العريق، غير أنّ الحقيقة غير ذلك. فطه عبد الرحمن، وهو يُمثِّل مرجعاً أساسيّاً لبعض المتفلسفين اليوم، يرى أنّه من الممكن، بل من المحبذ كتابة الفلسفة بالعودة إلى تراثنا العربيّ الإسلاميّ فقط، تأصيلاً لهويتنا وتأسيساً لثقافتنا! . انظر: طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط 2 ([د. م.]: المركز الثقافي العربي، 1997).

أهمّ نقيصة تعوق التيارين الطاغيين على الثقافة العربيّة اليوم، أي التيار المحافظ المطوّر للبحوث في الفلسفة الإسلاميّة والتيار التحديثيّ المختص في الوضعيّة المنطقيّة والفلسفة التحليلية - على الرغم من دفاع هذا التيار عن العلم وروحه الجديد - تتمثل في عدم إيلاء الفلسفة الكلاسيكيّة المكانة التي تستحق دراسة ونقداً وتحليلاً. وإن كان منزع الفلسفة الإسلاميّة يمثل خليطاً من التوجهات التي تتضمن العقلانيين[24] والسلفيين والمتصوفة والروحانيين[25]، فإنّ الكثير من المختصين في هذا الميدان عاجزون عن ربط بحوثهم بشواغل الفكر الفلسفيّ الحديث. يتحوّل المختص في فلسفة الغزالي مثلاً إلى مجرد مؤرخ للفلسفة يقدر على تناول مسألة قِدَم العالم أو حدوثه، لكنّه عاجز عن فهم إشكاليّات الفلسفة الحديثة وربط همومه الفكريّة بقضايا عصره وأمّته، وإن فعل، فكثيراً ما يكون ذلك بالاستناد إلى قواعد الفكر القديم أو الكلاسيكيّ، كما لو لم يحدث أي طارئ على المعرفة ولا على الفلسفة المحايثة لها. لذلك فعلى الرغم من تنوّع توجهات هذا الاختصاص، فقد ظلّ تقليديّاً في معظم مواقفه، إذ تبقى الإشكاليّات الفلسفيّة المطروحة حبيسة المسائل الميتافيزيقيّة التقليديّة (قدم العالم وخلق الله الكون ومسألة القضاء والقدر وعلاقة العقل الإنسانيّ بالعقل الإلهيّ، إلخ. . .)، كأنّ الفلسفة قد توقّفت في تفكيرها وطرحها المسائل عند مرحلة الغزالي وابن رشد[26].

---

(24) ليس الاتجاه التحديثيّ أو العقلانيّ خاصاً بفلسفة من الفلسفات أو بحقبة من الحقبات، فأهمّ العقلانيّين العرب هم أقطاب الفلسفة الإسلاميّة وروّاد التيّار العقلانيّ في الوطن العربيّ، مثل محمد عابد الجابري وعاطف العراقي ومحمد المصباحي وزينب الخضيري وسالم يفوت وعبد الرحمن التليلي وعبد الأمير الأعسم وحسن العبيدي وغيرهم.

(25) ومن أقطاب الاتجاه الإيمانيّ سامي النشار وطه عبد الرحمن وأبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي وعبد المجيد الصغير وغيرهم.

(26) ثمّة مع ذلك استثناء لهذه القاعدة ويتمثل في التوجّه الفكريّ الجديد الذي يربط إشكاليّات الفلسفة العربيّة الإسلاميّة بالبحوث العلميّة ليدلّل على وجوه التحديث والمعاصرة أو الارتداد والعوائق التي شابت الفكر العربيّ الإسلاميّ بحيث كانت هذه الدراسات، وهي تطرح مسائل تتعلق بتاريخ العلوم، متناغمة تماماً مع معطيات الفلسفة الحديثة، سواء كان

أمّا المنزع التحديثيّ المطوّر للفكر الوضعيّ[27]، فقد عمد إلى القول بوجود قطيعة كليّة بين نمطيّة الفلسفة الحديثة ونمطيّة الفلسفة التقليديّة. فمعلوم أنّ الوضعيّة تنطلق من أطروحة تدحض الميتافيزيقا باعتبارها شكلاً من أشكال التفكير «الوهميّ». لذلك رأى الوضعيّون أنّه من الضروريّ القطع كليّاً مع ترهات الفلسفة التقليديّة وطروحاتها الميتافيزيقيّة، للانطلاق في البحث الموضعيّ للفكر العلميّ ولغته. بمقتضى هذه المقدمات، يصبح من الضروريّ تجديد الفكر الفلسفيّ بالقطع مع إشكاليّات الهويّة والأصالة والخصوصيّة، والإمساك بناصية العلم لتحقيق التقدّم وإنجاز التحديث، وكأن التراث إرث بلا مضمون، ومعجم الميتافيزيقا مصطلحات بلا دلالة ولا معنى[28]!

طبعاً، تجديد رصيد الفكر الإنساني وتنوّع متغيّراته العلميّة والمعرفيّة ليس أمراً يمكن المتفلسف أن يعتبره عرضيّاً، لأنّه لا يمس صلب هويّتنا ومراجع ثقافتنا، وكأننا أمّة معزولة عن بقيّة الأمم والحضارات. ليس هذا الموقف خاطئاً فحسب، بل هو خطير لأنّ نتائجه تتجاوز المستوى المعرفي

ذلك على مستوى المنهج والصرامة العلميّة أو على مستوى وسائل العمل وتقنيات الإحالة والثبت والتعريف. من بين أهمّ أعلام هذا التوجه الباحث الكبير رشدي راشد وكذلك عبد الحميد صبرا وأحمد جبار ومحمد الحسناوي وحاتم الزغل ومقداد منسيّة بن عرفة ومحمد بن ساسي.

(27) أهمّ ممثل للاتجاه الوضعي في الفلسفة العربيّة هو زكي نجيب محمود. انظر: زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، ط 4 ([د.م.]: دار الشروق، 1994). ويعتبر أحمد ماضي ممثّل الوضعيّة في المشرق ومليكة الولباني ممثّلتها في المغرب.

(28) يشير فريديريك ناف في مؤلفه: **ما هي الميتافيزيقا؟** إلى وضعها الإشكاليّ في العصر الحديث، قصد تجنب التعميمات السريعة التي تضيّق من مجال البحث الميتافيزيقيّ بإحالته إلى بعد واحد من أبعاده، وهو البعد الأنطولوجي. لذلك يعمد ناف إلى التنبيه منذ الصفحات الأولى: «يبيّن هذا الكتاب أنّ المسألة الميتافيزيقيّة، وفي محورها الأنطولوجيا، ليست مسألة الوجود، كما يتراءى ذلك من خلال تحليل إيتيمولوجي سريع، بل [مسألة] شبكة من المفاهيم [مثل] الممكن والجوهر والموضوع والحدث...»، انظر: Frédéric Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, folio essais; 447 (Paris: Gallimard, 2004), p. 16.

لتنعكس على نمط عيشنا وعلاقة الإنسان بالطبيعة والمجتمع. فالعلم تراث مشترك لكلّ بني البشر، وكذلك الفلسفة والدين والفن والثقافة عموماً. فلا تراث الغرب ملك حصريّ للغرب ولا تراث الشرق ملك حصريّ للشرق، إنّه موروث الإنسانيّة جمعاء، علينا أن نفكر معه وبه ونستفيد منه حتى يستفيد منّا. فهل يجوز مثلاً رفض الإنصات للايبنتز لأنّه خطط لاستعمار مصر؟ وهل يمكن إنكار عظمة هيغل لأنه رأى في استعمار فرنسا للجزائر فرصة تاريخيّة لذلك البلد للالتحاق بركب الحضارة؟

إن كان لتيارَي الفلسفة المتعارضين في الفكر العربيّ الحديث ـ تيار المحافظين والتحديثيّين ـ وجاهة رأي وسداد منهج، فإنّهما يفقدان مع ذلك خصوبة إضافتهما من خلال التمسك بطريقة طرح المسائل الفكريّة انطلاقاً من ثنائيّة الأصيل والدخيل، السهلة والمجترّة، ما يؤدي بالضرورة إلى تغليب النظرة الدغمائيّة المتصلّبة. فالمعارضة الكليّة بين الأصيل والدخيل تجعل القضايا المتناولة مهزوزة ومطروحة طرحاً رديئاً. فهل يجوز أن نفترض، قبل كل تحليل، أن الأصيل خيرٌ والدخيل شرٌّ والتقليد مُنجٍ والتحديثَ مميتٌ كما يتصوّر ذلك بعض الإيمانيين، أو أن نفترض، على نقيض ذلك، أن التقليد شر والتحديث خير كما يرى ذلك بعض التحديثيّين؟

تؤدي معارضة الأصيل للدخيل إلى اعتبار الأنا أفضل من الآخر، والشرق أفضل من الغرب، والماضي أفضل من الحاضر. بمثل هذه المعارضة، تتعطل شروط قيام السؤال الفلسفيّ ذاته لأنها تجعل مسألة إثبات الهويّة تتقوقع في مجال حصريّ بعينه ـ غالباً ما كان في الثقافة العربيّة هو الدين ـ لتغدو الذات أو الثقافة أو اللغة، وكأنّها قلعة يجب تحصينها من شتى أشكال التغريب أو التغيير أو التدنيس. إنّ منطق المحافظة على الهويّة انطلاقاً من موقع الرّد على المخاطر المحدقة بها ليس منطق فعل بل رد فعل وغيظ (Ressentiment) يستند ـ في فهمه للذات ـ إلى تصوّر ثبوتيّ لا يأخذ بعين الاعتبار أن الوجود حركة، والهويّة فعل، والتأثير تأثر.

لأجل ذلك، فإنّ العودة إلى النصوص الكلاسيكيّة التي جدّدت مراجع الفكر العلميّ والفلسفيّ وحوّلت موروث الشرق إلى مادة فكريّة غريبة عنه بالنظر إلى نتائجها، وقريبة منه بالنظر إلى مصادرها الفلسفيّة واللاهوتيّة، أمر حيويّ لعودة الروح إلى ثقافتنا وحضارتنا. نقول ذلك توضيحاً لوجاهة ترجمتنا لـ**المقالة في الميتافيزيقا**، ولِمَا تستوجبه خلفيتها الفلسفيّة الثريّة بجدة مراجعها، وثراء محمولها الفلسفيّ واللاهوتيّ من التزام فكريّ. تبدو هذه الخلفيّة أساسيّة لتناول بعض المشاكل الكبيرة في عصرنا كالهويّة والتقدّم والعلم والخير والسعادة والحريّة. لذلك تَوَخينا الحذر في ترجمة المصطلحات الفلسفيّة في هذا النص، واستشرنا بعض الأصدقاء في انتقاء المفاهيم المناسبة، واختيار الصياغة المواتية وفاء لخصوصيّة اللغة العربيّة ولروح النص الذي نُعرّب. وقد أفادونا أكثر ممّا كنا نتصوّر حتى غدت **المقالة** على ما هي عليه الآن. وما كان لها أن تتضمن بعض المحاسن لولاهم. نخص بالذكر منهم الأستاذ جورج قنواتي والأستاذ حمادي بن جاء بالله والشعراء حميدة الصولي ومحجوب العياري والبشير القهواجي. فإليهم جزيل شكرنا وامتناننا. أمّا عن الأخطاء والهفوات، فهي مسؤوليتنا، ونعد بتلافيها إن أتيحت لنا فرصة القيام بذلك في طبعة لاحقة.

II ـ تقديم المقالة في الميتافيزيقا

لكل فيلسوف أسلوبه ونظرته إلى الحياة والمعرفة والعالم والله. هذه النظرة نسيء فهمها إن عزلناها عن التقليد المفهوميّ والمعرفيّ الراسب في متن الثقافة التي تنتسب إليها. فلا الفلاسفة ولا المفاهيم «تخرج من الأرض كالفطر». فالمتغيرات التي تسهم في تحديد وجهة نظر الفيلسوف تندرج بدورها في سياق «استراتيجيّة تسمية»[29] خاصة به، تجعله يستعمل

(29) نستعير المفهوم من عنوان كتاب لـ: مطاع الصفدي، **استراتيجيّة التسمية** ([د. م.]: مركز الإنماء العربي، 1989).

المفاهيم بطريقته الخاصة، ويعيد النّظر في التراث الفكريّ بأسلوبه الخاص وبأدوات نظريّة قد يستصلحها فيعيد صياغتها وقد يستوردها جاهزة وقد ينتجها بنفسه فيُكوِّن بذلك شبكة مفهوميّة طريفة لا يتيّسر فهمها إلا داخل سياق فكره، وبالاستعانة بمفترضاته الفكريّة المُعلنة والمُضمرة. وقد كان لجيل دولوز لمحة معبّرة حين أوضح أن إضافة كل فيلسوف إنّما تكمن في ما يبدعه من مفاهيم. إذ «على الفلسفة وحدها أن تخلق المفاهيم»[30]. لذلك يقتضي التعرف على فلسفة لايبنتز استيعاب معنى الجوهر والإدراك (La Perception) والإدراك الواعي (L'Apperception) والتصوّر الكامل (La Notion complète) وتضمن الموضوع كل محمولاته والمونادة ووجهة النظر والممكن والمتماكن (Le Compossible)[31] ودلالة الكمال الإلهيّ وإرادته المتوقعة وخيرية أفعاله واللاتناهي الإيجابي، ومعنى الطبيعة ودلالة النعمة ومميزات الفرديّة وغيرها من المفاهيم التي وردت في **المقالة في الميتافيزيقا** وغيرها من الكتابات اللايبنتزيّة.

كتب لايبنتز الألماني الأصل (1646 ـ 1716) **المقالة في الميتافيزيقا** باللّغة الفرنسيّة. وهي لغة أسهم ديكارت إسهاماً كبيراً في تحويلها إلى لغة فلسفيّة عَوّضت اللاتينيّة التي كانت إلى القرن السابع عشر الأوروبيّ، لغة العلماء والفلاسفة ورجال الدين. ولمّا كانت الفلسفة الديكارتيّة مُهيمنة على جل مفكريّ ذلك القرن، في حين ما زالت اللّغة الألمانيّة لا تنطق بعد بلسان ثقافة بعينها، كان طبيعيّاً أن يكتب لايبنتز جانباً كبيراً من نصوصه الفلسفيّة المشهورة باللّغة الفرنسيّة[32]، لقرابة مفكر هانوفر الفكريّة من

(30) انظر: Gilles Deleuze, «Qu'est-ce que la philosophie?,» *Chimères*, no. 8 (mai 1990).

(31) نتبنى التعريب الذي قدمه الأستاذ حمادي بن جاء بالله لمصطلح «Compossible» والذي هو التماكن.

(32) أهمّ النصوص التي كتبها لايبنتز في الفلسفة كانت باللّغة الفرنسيّة، نذكر منها مثلاً: **مقالة في الميتافيزيقا**؛ **مقالة في ملاءمة العقيدة مع العقل**؛ **مقالة العدل الإلهيّ** و**المونادولوجيا** و**المقالات الجديدة حول ملكة الفهم البشريّ**. علماً أن لايبنتز كان يكتب كذلك باللاتينيّة والألمانيّة.

الفلسفة الديكارتيّة. وقد عمل على نقدها ودحض أسسها، مع استناده في فلسفته إلى مقدماتها ومبادئها من جهة، وحرصاً منه على أن تكون نصوصه مقروءة من قبل أهل الذكر من رجال الدين والعلماء والفلاسفة، وقد كان جلهم يكتب باللّغة الفرنسيّة أو اللاتينيّة من جهة أخرى. وقد تعرف على عدد كبير منهم خلال فترة إقامته بباريس (1672ـ1676) أمثال هيغانز (Huygens) ومالبرانش (Malebranche) وأرنو (Arnauld)[33].

ما هي ظروف كتابة **المقالة في الميتافيزيقا**؟

في شهر شباط/ فبراير من سنة 1686 هبّت عاصفة ثلجيّة قويّة على مناجم هارتز التي كان لايبنتز يشتغل فيها مهندساً، أجبرته على التوقّف عن العمل، ليمضي في كتابة صياغة مقتضبة لتصوّراته الميتافيزيقيّة. في تلك الفترة بالذات، إذاً، انشغل لايبنتز بكتابة المؤلف الذي بين أيدينا .وقد فرغ منه في وقت وجيز. كان مفكر هانوفر غزير الكتابة، كثيف المعاني. وكان يحدث له أن يعيش حالات مخاض فكريّ، وهو ما تزامن مع فترة كتابة **المقالة**. لم يضع لايبنتز لنصّه عنواناً، ويبدو أنّه لم يكن ينوي تقديمه لجمهور الناس. والحقيقة أنّه لم ينشر إلا القليل مما كتب. قد يكون سبب ذلك تعدّد اهتماماته، وشعوره المطرد بجسامة المهمّة التي يرى أنّها ملقاة على عاتقه. فلايبنتز ليس فيلسوفاً عاديّاً بل عبقريّة فذّة جمعت بين عدّة علوم وعدّة اختصاصات، أبدعت في كلّ واحدة منها كالرياضيّات، والفيزياء، والمنطق، وعلم طبقات الأرض، والجغرافيا، والتشريع، واللاهوت، والسياسة، والفلسفة.

---

(33) *Leibniz à Paris: 1672-1676: Symposion de la G. W. Leibniz-Gesellschaft (Hannover) et du centre national de la recherche scientifique (Paris) à Chantilly (France) de 14 au 18 novembre 1976*, Studia Leibnitiana. Supplementa; 17-18 (Wiesbaden: Steiner, 1978); Louis Davillé, «Le Séjour de Leibniz à Paris,» *Revue des études historiques (Paris)* (1912), pp. 5-57, et Yvon Belaval, «Leibniz à Paris,» dans: Centre internationale de synthèse (Paris), *Leibniz, 1646-1716, aspects de l'homme et de l'œuvre* (Paris: Editions Aubier - Montaigne, 1968).

ارتبطت الظروف الفكريّة التي كتبت فيها **المقالة** بمحاولة لايبنتز التعريف بموقفه الفلسفيّ واللاهوتيّ لدى رجل كنيسة ذي صيت، هو أنطوان أرنو (Antoine Arnauld). أراد أن يعرض عليه تلخيصاً مقتضباً لمبادئ فلسفته، فأرسل إليه في شباط/ فبراير 1686 عناوين الفقرات السبع والثلاثين المكوّنة لـ**لمقالة**. حُرّرت **المقالة**، إذاً، سنة 1686، ولم تنشر إلّا في سنة 1846 في هانوفر عن طريق غروتيفاند (Grotefend) باعتبارها ملحقاً للمراسلات التي تمّت بين لايبنتز وأنطوان أرنو، وذلك بالاعتماد على نسخة محفوظة في مكتبة هانوفر، وهي مكتبة كان لايبنتز حافظها، ثم أصبحت بعد موته مركز بحوث يدعى **أرشيف لايبنتز** (Leibniz-Archiv) فيه كلّ مؤلفاته التي بقي جزء كبير منها مخطوطاً إلى اليوم. ولا يزال هذا المركز المهم يجمع كل ما يصدر عن فلسفة لايبنتز، وكلّ ما يكتب عنها بجميع اللّغات. وينظم ندوة عالميّة حول فكره كلّ خمس سنوات، ويصدر بصورة دوريّة مجلّة مختصّة (Studia leibniziana) وببليوغرافيا شاملة وجامعة لحصيلة الدراسات اللايبنتزيّة في العالم. وهي الآن موضوعة في تصرّف الجمهور في موقع إلكتروني في شبكة الإنترنت[34]. وقد بعثنا بمجموع النصوص العربيّة التي كتبت عن لايبنتز ترجمةً وتأليفاً[35] حتى لا تبقى الإسهامات العربيّة منسيّة مُهمّشة.

في رسالة إلى لاندغراف أرنست (Ernest Landgrave) بتاريخ 11 شباط/ فبراير 1686 كتب لايبنتز متحدثاً عن آخر أعماله: «لقد كتبت أخيراً (حين كنت في مكان لم يكن لي فيه شيء أفعله) مقالاً في الميتافيزيقا، سأكون مسروراً لو عرفت رأي السيد أرنو فيه»[36]. أصل النص الذي

---

(34) http://www.hfac.uh.edu.

(35) انظر الهوامش من الرقم (9ـ13)، ص 15-16 من هذا الكتاب.

(36) انظر: Leibniz, «Lettre au Landgrave, 1/11 fevrier 1686,» dans: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, p. 11.

نقدّم ترجمته العربيّة هنا، نسخة لـ**لمقالة** كتبها سكرتير وأصلحها لايبنتز وعلّق عليها بنفسه، لكنّنا لا نعثر على عنوان المخطوطة، لا في النص الأوّل ولا في النص الذي تكفّل لايبنتز بإصلاحه.

تعتمد الدراسات اللايبنتزيّة اليوم على طبعة غِرهارْدْت (Gerhardt)[37] الصادرة سنة 1880 الذي تكفّل بتجميع نصوص لايبنتز الفلسفيّة والرياضيّة. وعلى الرغم من تداخل هذين المجالين، فقد نشر سبعة أجزاء خاصة بالدراسات الفلسفيّة[38] وسبعة أخرى خاصة بالدراسات الرياضيّة[39]. وقد عثر الأب هنري لاتيان (Henri Lestienne) في هانوفر على مخطوطة **المقالة** مُصَوّرةً، ونشر سنة 1907 طبعة نقديّة مهمة تتضمن مختلف التغييرات التي أدخلها لايبنتز على نصّه، ما يوّفر الفرصة لتتبّع تطوّر نظرته للقضايا التي عالجها، والمواقف التي أراد تبليغها. تُوفّر هذه الطبعة إمكانيّة التعرّف على مفترضات قول لايبنتز، ومناهج التلميح والإحالة والإشارة التي استعملها. وقد قامت دار النشر فران (Vrin) منذ سنة 1927 بإعادة نشر عمل لاتيان وأضاف أندريه روبينيه (André Robinet) إلى **المقاله** مقدّمة تمهيديّة تعرف بالنّص اللايبنتزيّ[40].

كان لقرار لايبنتز أن يبعث إلى أرنو تلخيصاً لمجمل أطروحاته الفلسفيّة التي مثلت **المقالة في الميتافيزيقا** تحليلاً لها نتائج مهمة جداً. فمنذ ذلك الحين نشأ حوار بين المفكرين استمر أربع عشرة سنة (من 1676 إلى 1690). تمّ الحوار عبر رسائل متبادلة اعتبرها النقّاد تعليقاً بليغاً على **المقالة**، وتوضيحاً للأطروحات المتضمنة لها. زد على ذلك أنّ لـ**لمقالة** بنية خاصة.

(37) انظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 427_463.

(38) انظر: المصدر نفسه.

(39) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Leibnizens Mathematische Schriften*, 7 vols., Herausgegeben von C. I. Gerhardt (Berlin; Halle: [n. pb., 1849-1863]).

(40) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique*, éd. par H. Lestienne, 5e édition (Paris: J. Vrin, 1967).

فالنّص مهيكل بصورة دقيقة. يقدم فيه لايبنتز 37 أطروحة. يبدأ بالحديث عن تصوّر الله واستتباعات ذلك التصوّر (الفقرات 1ـ7) ثم ينتقل للحديث عن الجواهر الفرديّة (الفقرات 8ـ16) والجواهر الماديّة (الفقرات 17ـ22) ليعود إلى الحديث عن النفس (esprit) (الفقرات 23 ـ 31) والله (الفقرات 32ـ37). وهكذا، فإنّ مسألة الكمال الإلهيّ تستهل **المقالة** وتختمها.

فكّر لايبنتز في نشر المحاورة التي دارت بينه وبين أنطوان أرنو، إذ كان يعتبر أنّ مجموع تلك الرسائل تمثل عنصراً أساسيّاً لمعرفة خصائص فكره وطبيعة فلسفته. وقد عرض لايبنتز موقفه الميتافيزيقيّ في نصوص أخرى لا تقل أهميّة عن **المقالة** وهي **تأملات في المعرفة والحقيقة والأفكار** (*Meditationes de cognitione veritate et ideis*) مكتوبة باللاتينيّة نقلها إلى الفرنسيّة بول شريكار (Paul Schrecker)[41] وما زالت غير منقولة، بحسب علمنا، إلى اللّغة العربيّة. يقدم لايبنتز تصوّره الميتافيزيقيّ أيضاً في مؤلّف آخر هو: **نسق جديد في الطبيعة وفي تواصل الجواهر**[42]، وفي كتاب ثالث هو **المونادولوجيا**. وقد نُقل هذا النص إلى العربيّة ثلاث مرّات متتالية[43]. وسنقدم لاحقاً ترجمة رابعة نرجو أن تكون استفادت من الترجمات الأخرى

---

(41) Gottfried Wilhelm Leibniz, «Meditationes de cognitione veritate et ideis,» dans: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Opuscules philosophiques choisis*, bibliothèque des textes philosophiques, traduits du latin par Paul Schrecker (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1969).

(42) (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*)، نقل علي عبد المعطي محمد هذا النص إلى اللّغة العربيّة ص 45-49 في: محمد، **ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية**.

(43) تناولنا هذه المسألة في عمل قدمناه في مؤتمر برلين العالميّ حول لايبنتز: Tahar Ben Guiza, «La Réception de la philosophie de Leibniz dans la pensée arabe,» *Nihil Sine Ratione: Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz: Nachtrageband, VII. Internationale Leibniz-Kongress, [Berlin, 10-14 September 2001]*, [Hrsg. von Hans Poser in Verbindung mit Christoph Asmuth, Ursula Goldenbaum und Wenchao Li] (Hannover: Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 2002), pp. 401-409.

قدمنا ترجمة منقّحة وموسّعة لهذا المقال في كتابنا: ابن قيزة، **دراسات في العقلانيّة التوفيقية بين الفلسفة والدين والعلم والفن والسياسة**.

وتجنبت نقائصها. والحقيقة أنّنا لم نقرر الشروع في ترجمة نص لايبنتز إلا بعد معاشرة فلسفته، حتى لا يطغى عندنا هاجس سلامة اللسان وحسن البيان على دقة المعنى وصرامة البلاغ الذي، والحق يقال، لا نجد ما يعادله في الكتابات العربيّة. من أهم نصوص لايبنتز كذلك **مقالات في عدل الله** (*Essais de Théodicée*)، وهو المؤلف الوحيد الذي نشره في حياته وأعيد طبعه عدّة مرّات. ويبقى كتاب **المقالات الجديدة حول ملكة الفهم الإنسانيّ** (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*) آخر كتاب تأليفي حاور فيه لايبنتز فلسفة لوك وحاول تحديد موقفه منها. وتعتبر **المقالة في الميتافيزيقا** من النصوص الكلاسيكيّة في الفلسفة التي لا بدّ لكل مولع بهذا المجال من أن يطلّع عليها، ويتمعّن في ثنايا الإشكاليّات التي تطرحها في المواجهة بين الفهم الميكانيكيّ للعالم والتصوّر الغائيّ له، والعلاقة بين إرادة الله ومعقوليّة قراراته، والفرق بين أفعال الله وأفعال الإنسان. وهو نص يجادل فيه لايبنتز، على حدّ سواء، ابن رشد وديكارت وسبينوزا وهوبز ورجال الدين في عصره، ويقدم فيه وجهة نظرٍ، نزعم أن الفكر العربيّ لم يعرفها بعد معرفةً دقيقةً وفيّةً.

في الرسالة التي بعث بها لايبنتز إلى لاندغراف (Landgrave) يعلن له أنّه كتب «مقالة صغيرة في الميتافيزيقا»، يعبّر فيها عن رغبته الكبيرة في أن يطلع أرنو على مجمل أطروحاته. لذلك أضاف إلى رسالته تلخيصاً لهذه الأفكار التي يأمل أن يجادله فيها الديكارتيّ أرنو، الأمر الذي جعل من حواره مع هذا الأب الديكارتيّ مواجهة جميلة مفيدة يمكن أن تمنحنا فكرة دقيقة عما وصل إليه في تلك الفترة من بعض المسائل الأساسيّة في اللاهوت والفلسفة. وقد عبّر لايبنتز عن اقتناعه بوصوله إلى مرحلة نضج فكريّ في رسالته إلى الأب طوماس بورني (Thomas Burnett) حيث يقول: «إنّني لم أفصل القول في بعض المواد المهمة إلّا بعدما فكّرت فيها وأعدت التفكير أكثر من عشر مرّات، وبعدما فحصت كذلك براهين الآخرين. ذلك جعلني جاهزاً تماماً لتناول المسائل التي ليست تابعة البتّة لمجال التأمل. وأخيراً، تكوّنت جلّ آرائي، بعد تفكير دام عشرين سنة. إذ بدأت التأمل

وأنا في شباب مبكر، ولم أبلغ الخامسة عشرة من عمري، لمّا كنت أتجوّل أيّاماً كاملة في غابة، لأحدد موقفي من أرسطو وديموقريدس، لكنّني تغيّرت وأعدت تغيير [موقفي] بحسب ما أملته عليّ معطيات جديدة، ولم أصل إلى مرحلة الرضا إلّا منذ اثنتي عشرة سنة، حيث توصلت إلى وضع براهين في المسائل التي تبدو غير قابلة للبرهنة البتّة»[44] ليس هذا هو النص الوحيد الذي يعرض فيه لايبنتز سيرته الذاتيّة[45]. فهذا النوع من النصوص كثير عند فيلسوف هانوفر، لكنّ أغلب الشراح[46] متفقون على صحة المعطيات الواردة فيه فعلاً. هذا النضج الذي نتحدث عنه، إنّما

---

(44) انظر: Leibniz, «Lettre à Burnett du 8/ 18 mai 1697,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. III, p. 205.

(45) انظر: Marie-Noëlle Dumas, *La Pensée de la vie chez Leibniz*, collection de l'école normale supérieure de jeunes filles; no. 7. Varia (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1976), et Gottfried Wilhelm Leibniz, «Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps,» *Journal des savants* (27 June 1695).

لايبنتز يقول في النص الذي نشره **جريدة العلماء** (*Journal des savants*): «في البداية، حين تخلّصت من تبعيّة أرسطو، ملْتُ إلى [نظريّة] الفراغ والذرات، إذ إنّه أحسن ما يملأ المخيّلة؛ ولكن بعدما عُدتُ [إلى هذه المسألة]، بعد كثير من التأمّل، تفطّنت إلى أنّه يستحيل أن أجد مبادئ وحدة حقيقيّة في المادة وحدها أو في ما هو منفعل، ما دام كلّ شيء في [هذه المادة] ليس إلا تجميعاً أو تكديساً لأجزاء إلى ما لا نهاية (...) كان من الضروريّ إذاً أن نعود إلى الصور الجوهريّة أو كأنّنا نعيد إليها الاعتبار، وهي تُنتقد بشدّة اليوم، غير أن [إعادة الاعتبار تلك] تكون بطريقة تجعل [الصور الجوهريّة] مفهومة [وهي تُخوّل] الفصل بين استخدامها الذي علينا تنفيذه، والشطط الذي أحاط باستعمالاتها [السابقة]»، انظر: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. IV, pp. 478- 479.

(46) Louis Couturat: *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*, collection historique des grands philosophes (Paris: F. Alcan, 1901), et *La Logique de Leibniz. D'après des documents inédits*, Olms Paperbacks; Bd. 38 (Hildescheim: G. Olms, 1969); Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1960); André Robinet, *Architectonique disjonctive, automates systématiques et idéalité transcendantale dans l'œuvre de G. W. Leibniz: Nombreux textes inédits*, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: J. Vrin, 1986), pp. 14-16 et 39 sq; François Duchesneau, *Leibniz et la méthode de la science*, l'interrogation philosophique (Paris: Presses universitaires de France, 1993), et Michel Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, épiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 1998).

يتعلق بصياغة لايبنتز لأفكاره الفلسفيّة والعلميّة حيث توصل إلى تحديد موقف خاص من بعض القضايا والمفاهيم. فالمعروف مثلاً أنّ **المقالة** كانت فرصة مواتية مكّنته من عرض نظريّته في مفهوم التصوّر الكامل الذي يعتبر المقدمة الضروريّة لنظريّة المونادة، بحيث ارتبط هذا المفهوم بشبكة نظريّة متفرعة الصياغة والدلالة، اكتسب من خلالها معنى التعبير دلالة ميتافيزيقيّة لا تنفصل عن مفهوم تضمن التصوّر الكامل لجوهر كل ما سيقع له من علاقة بالكون وبالله، وفي ترابط مع إدراكه وفعله. ففكرة اختزال الجوهر الفرد لكل ما يحدث له في الماضي والحاضر والمستقبل المعروضة في **المقالة** تهب النص اللايبنتزيّ أهميّة نظريّة وميتافيزيقيّة كبيرة جداً[47]. وإن كانت **المقالة** ذات طابع تأليفيّ فقد كانت مع ذلك فرصة استردّ من خلالها لايبنتز بعض مواقفه وكتاباته، معيداً صياغتها حيناً ومعدِّلاً لها حيناً آخر. ويَظهر الطابع التأليفيّ لـ**لمقالة** من خلال إدراجه كل ما ورد في نصه **تأملات حول المعرفة والحقيقة والأفكار** في صلب **المقالة**، بحيث كانت الفقرة 24 عبارة عن تلخيص لذلك النص. كما حوّل لايبنتز ملاحظة عابرة إلى محور بحث بأكمله (مثل الملاحظة الواردة في الفقرة XXXV والمتعلقة بالنعاس والغثيان). في الفقرة XX من **المقالة**، اكتفى فيلسوفنا بإشارة إلى سكرتيره فَنَقَل هذا الأخير ما ورد في **الفيدون** لأفلاطون. ويبدو جليّاً أيضاً أن النقد الذي وجهه لديكارت والمعروض في الفقرة XVII، إنّما هو إقحام للمقال الذي بدأ من خلاله هجمته على الديكارتيّة والذي نشره

---

(47) يقول جان باتيست روزي (Jean-Baptiste Rauzy) متحدّثاً عن **المقالة**: «لقد توصّل لايبنتز ولأوّل مرة (لو استثنينا من بعض النواحي: **اعترافات فيلسوف** (*Confessio philosophi*) المكتوب سنة 1673) إلى وضع كلّ فكره في نص واحد مكتوب كتابة كاملة، [وذلك بالربط بين مفهوم] الله والجوهر والطبيعة والعقول: نظام الخلق وتحدد الأفراد وقوانين الحركة الفيزيائيّة وقوانين المنطق [الخاصة] بالمعرفة، وقوانين الأخلاق وأخيراً العدل». انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique; sur la liberté, la grâce de Dieu. Correspondance avec Arnauld*, agora. Les Classiques, introduction et notes par Jean-Baptiste Rauzy (Paris: Pocket, 1993), introduction, pp. 8-9.

في **جريدة** العلماء تحت عنوان: **خطأ ديكارت الشهير**. يشير فيشان إلى أن تعويض mv بـ mv^2، وتبعاً لذلك، العودة إلى الصور الجوهريّة، قد تم سنة 1679 في رسالة إلى جون فريدريك(48).

اعتمدنا في ترجمتنا لـ**لمقالة في الميتافيزيقا** على طبعة لاتيان وعلى النص الموجود في طبعة غِرهارْدْت (Edition Gerhardt)(49). وقد وافانا الباحث اللايبنتزيّ آبِرهارْدْت كنوفبلوخ (Aberhardt Knowbloch) مشكوراً بنسخة من الطبعة الأخيرة الصادرة في طبعة الآكاديميا ببرلين (l'Edition de l'académie de Berlin) في جزئها السادس (1687 ـ1739)، وهي طبعة تقدم النص الأوّل الأصليّ لـ**لمقالة** وتذكر في الهامش مختلف التغييرات التي أدخلها لايبنتز على نصّه بعد ذلك. هنا لا بدّ أن نلاحظ أن طبعة غِرهارْدْت تركت مكانها لطبعة أكاديميا برلين التي تواصل إلى اليوم نشر كتابات لايبنتز ومراسلاته(50). أخيراً حاولنا في هذا العمل المتواضع أن نستفيد قدر الإمكان من مختلف الطبعات الفرنسيّة الموجودة لـ**لمقالة** المشفوعة بتعليقات، بعضها دقيق والآخر عامّ وسريع وهي:

ـ طبعة هنري لاتيان (Henri Lestienne) المنشورة لأول مرّة سنة 1927، والتي أعاد أندريه روبينيه (André Robinet) نشرها مع تقديم صغير لها سنة 1967. وطبعة لاتيان مفيدة جداً لمن أراد تتبع الجانب الإنشائي في كتابة **المقالة** حيث يذكر لاتيان في الهامش التغييرات التي طرأت على

---

(48) ذكر النص فيشان ص 274 في: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Discours de métaphysique; suivi de Monadologie: Et autres textes*, folio. Essais; 391, édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant ([Paris]: Gallimard, 2004), et *Sämtliche Schriften und Briefe*, Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Darmstadt: O. Reich; Leipzig: Koehler und Amelang; Berlin, [D. D. R]: Akademie Verlag, 1923-), série VI, et série I, t. 1, p. 225.

(49) Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Réimpr. (Olms: Hildesheim, 1960-1961).

(50) Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, série VI.

النص، منها ما حذفه لايبنتز بنفسه، ومنها ما أضافه أو عدّله[51].

- نشر لوسي برونان (Lucy Prenant) سنة 1940 **المقالة في الميتافيزيقا** مع مجموعة من النصوص اللايبنتزيّة الأخرى، وهو أوّل تقديم عام وتركيبيّ لنصوص لايبنتز باللّغة الفرنسيّة. يمتاز هذا العمل بإحاطته بمختلف جوانب الفلسفة اللايبنتزيّة[52].

- قدّم جورج رُوَا (Georges Roy) **المقالة في الميتافيزيقا** مصحوبة **بمراسلة مع أرنو** تلاهما تعليق مفصل للنص سنة 1957، وقد أعيد نشر هذا العمل عدة مرّات. وهو عمل دقيق ذو حِرفيّة كبيرة يمتاز بإحالته، في كل مرّة يتعرّض فيها لايبنتز إلى مسألة مركزيّة مثل قضيّة الحريّة أو الإرادة، أو العقيدة، أو المنطق، إلى مجموعة النصوص التي كتبها لايبنتز عن ذاك الموضوع. وقد ذكرنا بعض تلك المراجع التي تحققنا من صحتها. وبصورة عامة، استفدنا من عمل كلود روا استفادة كبيرة تظهر من خلال الإحالات إليه في مواقع عديدة من نصنا[53].

- قدّم بيار بورجلان (Pierre Burgelin) **المقالة في الميتافيزيقا** مصحوبة بتعليق مفصّل لنص لايبنتز سنة 1959، وهو أكثر التعليقات إسهاباً

---

(51) Gottfried Wilhelm Leibniz: *Discours de métaphysique*, collection historique des grands philosophes; 1, introduction et notes par H. Lestienne; préface de A. Penjon, nouvelle édition, collationnée pour la première fois avec le texte autographe de l'auteur (Paris: F. Alcan, 1907); *Leibniz. Discours de métaphysique*, bibliothèque des textes philosophiques, édition collationnée avec le texte autographe présentée et annotée par Henri Lestienne, [avertissement par Henri Gouhier], 2e édition (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1952), et *Discours de métaphysique; [et] Monadologie: Texte définitif*, philosophie et informatique; 1-2, avec indexation automatisée, tableau alphabétique des formes lexicales, tableau fréquentiel; [réalisés par le centre d'histoire des sciences et des doctrines du C. N. R. S. et par la faculté de philosophie-lettres de l'université libre de Bruxelles; sous la direction d'André Robinet] (Paris: J. Vrin, 1974).

(52) Gottfried Wilhelm Leibniz, *G. W. Leibniz. Oeuvres choisies*, avec préface, notes, table par questions et table des noms propres par L. Prenant (Paris: Garnier frères, [1940]), 2. édition (Paris: Aubier - Montaigne, 1972), [pp. 162-197].

(53) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Leibniz. Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy (Paris: J. Vrin, 1957).

وتفصيلاً لأنه، في ما يبدو، استفاد مما قدمه جورج روا، غير أن الجانب التحليلي للنص يفصّل في بعض الأحيان في القضايا الجزئيّة. وقد استفدنا من هذا العمل ومن تحليلاته وإحالاته وذكرناه عدة مرات في تعليقنا[54].

- نشر جان باتيست روزي (Jean-Baptiste Rauzy) **المقالة في الميتافيزيقا مصحوبة بمراسلة مع أرنو** ونصوص أخرى موضّحة لـ**لمقالة**، مشفوعة ببعض الهوامش سنة 1993[55]. وعملُ روزي، على الرغم من اقتضابه، في غاية من الدقّة والصرامة، لاسيما في مجال الرافد المنطقي الذي يمثل بعداً مهماً من أبعاد النص اللايبنتزيّ، والذي خصص له روزي أطروحة نشرت سنة 2001[56]. وقد قدم روزي في تعليقه عدة نصوص نقلها من اللاتينيّة وذكرنا بعضها في تعليقاتنا.

- نشرت لورانس بوكيو (Laurence Bouquiaux) **المقالة مصحوبة بنص المونادولوجيا** في طبعة بلجيكيّة أرادت صاحبتها أن تكون موّجهة للجمهور العريض وليس لجمهور المختصين[57]. ومع ذلك، فإن تقديم الكتاب والتعليق عليه لم يخلُ من الطرافة والإضافة.

- قامت كريستيان فريمون (Christiane Frémont) بنشر مجموعة من النصوص اللايبنتزيّة في ثلاثة أجزاء، وردت **المقالة في الميتافيزيقا** في جزئها الثالث. وإذا كان من العسير اعتبار الهوامش التي قدمتها فريمون تعليقاً على

---

(54) Pierre Burgelin, *Commentaire du «discours de métaphysique» de Leibniz* (Paris: Presses universitaires de France, 1959).

(55) Leibniz, *Discours de métaphysique; sur la liberté, la grâce de dieu. Correspondance avec Arnauld.*

(56) Jean-Baptiste Rauzy, *La Doctrine leibnizienne de la vérité: Aspects logiques et ontologiques*, préface de Jacques Bouveresse, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: J. Vrin, 2001).

(57) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique; suivi de Monadologie*, collection Tel; 262, préface, présentations et notes de Laurence Bouquiaux ([Paris]: Gallimard, 1995).

المقالة، بالمعنى الدقيق للكلمة، فإن مجموعة النصوص المصاحبة لـ**لمقالة** وبعضها تُرجم ونُشر لأوّل مرّة باللّغة الفرنسيّة، تقدّم نص لايبنتز بوسائل نظريّة جديدة تستند إلى المرجعيّة اللايبنتزيّة أكثر من تعويلها على الشرح والتأويل(58). وقد استفدنا كثيراً من عمل فريمون وأحلنا إلى عملها عدة مرات.

ـ نشر ميشال فيشان (Michel Fichant) أخيراً **المقالة في الميتافيزيقا** مع **المونادولوجيا** ومجموعة من النصوص والرسائل اللايبنتزيّة منها ما ينشر لأوّل مرّة باللّغة الفرنسيّة، وقد عمل فيشان على ترجمتها من اللاتينيّة. وقد شهدنا نشأة هذا النص الرصينة والجديّة منذ كان موجهاً إلى طلبة التبريز بفرنسا(59) إلى أن وصل إلى صياغته الحاليّة التي نشرت في نيسان/ أبريل 2004، وجاءت في 562 صفحة، امتازت بدقة التحليل والإحالة. ساعدنا هذا النص على توضيح الكثير من المسائل التي كانت غامضة لدينا، واستندنا إليه في جل مراحل تقديمنا للمقالة وتعليقنا على فقراتها(60).

ثمّة بالطبع مصادر أخرى اعتمدناها لنقل نص لايبنتز إلى اللسان العربيّ، وتتمثّل في جملة قراءاتنا لنصوص هذا المفكّر العبقريّ ومجموع الشروح والقراءات التي جدّدت الاهتمام بنصوصه، وعرّفت بفلسفته وهي مصادر ساعدتنا على مناقشة أطروحة دكتوراه عن **العقلانيّة التوفيقيّة في فلسفة لايبنتز** سنة 1997. ولمّا كان الهدف من الطبعة الحاليّة تعريف قارئ العربيّة على نص أساسيّ من نصوص تاريخ الفلسفة، فقد ارتأينا أن يكون

---

(58) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique et autres textes, 1663-1689*, G-F; 1028, présentation et notes de Christiane Frémont; trad. de Christiane Frémont; rev. par Catherine Eugène (Paris: Flammarion, 2001).

(59) Michel Fichant, «Agrégation de philosophie, épreuves orales, G. W. Leibniz: Discours de métaphysique, présentation et commentaire,» (Publication de l'institut de Vanves, ministère de l'éducation nationale de l'enseignement supérieur et de la recherche, centre national de l'enseignement à distance, 1997), 3 fascicule.

(60) Leibniz, *Discours de métaphysique; suivi de Monadologie: Et autres textes.*

تقديمنا، وبخاصة تعليقنا على النص اللايبنتزيّ، مستفيداً ومُحيلاً إلى التعليقات التي نشرت بالفرنسيّة، عسى أن ننجح في التعريف بفلسفة **التناغم المسبق الوضع** والعقلانيّة التوفيقيّة اللايبنتزيّة وفاء لروح تلك الفلسفة ولنهجها الفكري.

1 ـ كتابات لايبنتز: من المخطوط إلى المنشور

في سنة 1903 تم اكتشاف خمسة عشر ألف نص مخطوط للايبنتز في هانوفر. وقد كان لهذا الاكتشاف وقع كبير في نفوس الباحثين اللايبنتزيّين حيث أدركوا في الآن نفسه ثراء فكر هذا الفيلسوف ومدى صحّة قوله: «مَنْ لا يعرفني إلّا بأعمالي المنشورة لا يعرفني معرفة كافية»[61]. فلم يكن من عادة لايبنتز إتلاف أوراقه بل كان يجتهد في المحافظة على كل ما كتب. كان يقول إنّه في بعض الأحيان يرى أنّه في حاجة إلى أكثر من يوم ليضع على الورق ما جادت به قريحته وما جال في خاطره. ثم إنّ من النادر أن يعيد قراءة نصّ كتبه روبينيه دون أن يُدخل عليه تعديلاً. لذلك ذهب أندريه روبينيه إلى اعتبار لايبنتز فيلسوفاً من صنف خاص يتميّز بفن الشطب (l'Art de la rature)[62].

يتحدث هاينكامب (Heinekamp) عن رصيد لايبنتز من الكتابات الموجودة بمكتبة هانوفر فيقول: «إنّ مجموع رصيد لايبنتز مكوّن من 50,000 جزء، به ما بين 150,000 و200,000 ورقة (15,000 رسالة تقريباً موجهة إلى 1400 مراسل). نشر لايبنتز أو قل إنّه أعد للنشر 15

(61) وردت في: (Leibniz, «Lettre à Placcius, 21 février 1696»)، وذكره إيفون بيلافال في: Yvon Belaval, «Leibniz et l'Europe,» dans: Yvon Belaval, *Leibniz: De l'âge classique aux lumières: Lectures leibniziennes*, bibliothèque des archives de la philosophie: Nouvelle série; 58, présentés par M. Fichant (Paris: Beauchesne, 1995), pp. 212-213.

(62) Robinet, *Architectonique disjonctive, automates systématiques et idéalité transcendantale dans l'œuvre de G. W. Leibniz: Nombreux textes inédits*, p. 7.

بالمئة تقريباً من مجموع كتاباته، 15 بالمئة منها تقريباً مقتطفات من كتب أو مخطوطات، 35 بالمئة مكوّن من مُدوّنات شخصيّة كُتبت بشيء من السرعة، 40 بالمئة منها مكتوبة باللاتينيّة، و35 بالمئة بالفرنسيّة، والباقي بالألمانيّة»[63].

من أهمّ نتائج إدراكنا هذه الحقيقة ضرورة الحذر وعدم التسرّع في الحكم على حقيقة فلسفة لايبنتز. فقد كان مفكر هانوفر من أولئك الذين يرفضون إهمال مسوَّداتهم وإتلافها. فآلاف الأوراق التي تركها لايبنتز تشهد بكل وضوح على الطابع الحيويّ لفكره، بحيث قَلَّما نجد له موقفاً لم يُعِد فيه النظر ولم يراجعه ولو مراجعة جزئيّة. فمن العبث، إذاً، الاعتقاد أنّ هذه الفلسفة قد ظهرت كاملة كما لو كانت أثينا (Athéna) ساعة ولادتها من عقل أبولون (Apollon). إنّ المصادرة القائلة بوحدة نسق لايبنتز كثيراً ما أدّت إلى عدم الانتباه إلى طرافة كل نص من نصوصه، وإلى ضرورة احترام الترتيب الزمنيّ لظهورها حتى لا تفقد تلك النصوص حيويّة إشكاليّاتها وتنوّع إجاباتها عن مسائل مختلفة، مثل المسألة الفيزيائيّة، والمسألة الميتافيزيقيّة، واللاهوتيّة أو الرياضيّة. تلك هي حال القراءات الأولى لفكر لايبنتز، وقد قام بها مفكرون أفذاذ مثل لوي كوتورا (Couturat) وبرتراند راسل (Russell) وجاك جالابار (Jalabert) وبعدهم ميشال سير (Michel Serres). وهي قراءات عرّفت بفكر لايبنتز وروّجت له في الأوساط الجامعيّة والفكريّة في أوروبا.

إنّ تأكيد البعد النسقيّ في فلسفة لايبنتز جعل بعضهم يرى أنّ نص **المونادولوجيا** كفيل وحده بالتعبير عن جوهر فكره في شكله الناضج النهائيّ. تلك هي حال جل الكتابات الأولى عن فيلسوفنا التي تأثر بها المحللون العرب من جورج طعمة إلى أحمد فؤاد كامل. أمّا البعض الآخر ـ

---

(63) Albert Heinekamp, «L'Etat actuel de la recherche leibnizienne,» *Les Etudes philosophiques*, no. 2 (1989), p. 140.

جالابار وراسل مثلاً - فيَرَون أن **المقالة في الميتافيزيقا**، مضافاً إليها مراسلات لايبنتز مع أنطوان أرنو تُمثل قمّة صياغة لايبنتز لفكره الميتافيزيقيّ واللاهوتيّ. الأمر الذي جعل جالابار يقول «إنّنا لا نملك أيّ داعٍ لقبول تطوّر ما للمواقف اللايبنتزيّة الأساسيّة بعد 1686»(64).

يذهب ميشال سير في تأكيده أهميّة النظرة النسقيّة اللايبنتزيّة إلى حدّ اعتبار فلسفة لايبنتز فلسفة تقوم على النموذج الرياضيّ. لذلك كانت صفة هذا الفكر الأساسيّة عنده متمثلة في منهج لايبنتز التوافقيّ (Combinatoire). ينسحب التوافق اللايبنتزيّ، بحسب سير، على عدّة مجالات متباينة، فهو تركيب بين الرياضيّات والمنطق، وبين المنطق والميتافيزيقا، وبين اللاهوت والديناميكا، وبين فقه القانون والسياسة، وبين كل مجال من هذه المجالات وكل المجالات الأخرى. لذلك يذهب ميشال سير الذي يهتم بالبعد الصوريّ الرياضيّ لنسق لايبنتز إلى القول: «حين تركز الرياضيّات على نظريّة الوظائف، يكون لايبنتز مُحللاً، وحين تتمّ صياغة ذلك التحليل صياغة حسابيّة، يصبح لايبنتز مطوّراً لعلم التوافق (Combinatoire) ولنظريّة السلاسل، وحين يتمّ التجديد المنطقيّ، يصبح لايبنتز شخصاً يستنتج كلّ شيء بصورة كليّة من تضمن الموضوع كل المحمولات، وحين يصبح الهّم الأساسيّ بناء أنساق صوريّة، يصبح لايبنتز رجل الكتابة الكليّة. ولو بقيت الميكانيكا كلاسيكيّة ونيوتونيّة، تصبح وقتها ديناميكا القوى الحيّة مركز الثقل في فكره، وحين تستقر نظريّة النسبيّة يظهر لايبنتز من جديد بما هو مُنظّر مُعارض لإطلاقيّة الزمان والمكان ويُثمن [فكره] تثميناً كبيراً»(65).

---

(64) Jacques Jalabert, *La Théorie leibnizienne de la substance*, bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale (Paris: Presses universitaires de France, 1947).

(65) Michel Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 2 vols., épiméthée; 37 (Paris: Presses universitaires de France, 1968), vol. 1, p. 78.

تستند قاعدة قراءة ميشال سير للايبنتز إلى افتراض أن «كل نص يحمل النسق برمته»[66]. لكن العمل الجبّار الذي تمّ منذ وفاة لايبنتز، والذي لا يزال متواصلاً إلى حدّ الآن، والمتعلق بنشر نصوصه وتصنيفها وتحقيقها، يمنحنا فكرة عن طبيعة فلسفة هذا العالم العبقريّ. وهي فلسفة ظنّ الكثيرون أنّها مركبة تركيباً نهائياً، لكن بعض النصوص المكتشفة في بداية القرن العشرين، والتي لم تحقق ولم تنشر إلا منذ بضع سنوات، مثل نص **تجديد الديناميكا** (*De corporum concursu 1678*)، الذي حققّه ميشال فيشان وعلّق عليه[67]، قد غيّرت نظرتنا إلى طبيعة الفلسفة اللايبنتزيّة، وجعلتنا نتفطن إلى أنّها قد حافظت على هواجسها الأولى التي انطلقت منها، لكنها جددت إشكاليّاتها وطوّرت مواقفها من كثير من القضايا العلميّة، حتى صار من الضروريّ إيلاء البعد الإنشائيّ لهذا الفكر المتجدّد والمتطوّر كل الأهميّة التي يستحق. فالمفاهيم المستعملة من قبل لايبنتز التي تطور مدلولها خلال الفترة المراوحة بين سنة 1680 وسنة 1716 تدفعنا إلى تبني موقف ميشال فيشان القاضي بأن: «الصورة اللايبنتزيّة الملائمة لتعريف قانون تركيب المدون ليس التعبير المتبادل ضمن وجود مثالي بل هو النزوع الذي يميل إلى الإدراك وإلى تطور متواصل نحو كمالات جديدة»[68].

لم يكتب فيلسوف هانوفر كتباً فلسفيّة ضخمة، إذ لا نعثر عنده على مؤلف فلسفيّ مركزيّ يمكن أن يكون محور فلسفته والمرجع الأساسيّ لتفكيره. فهو ليس فيلسوف **تهافت التهافت** ولا المُنظّر لـ**لمدينة الفاضلة**، ولا مقرر **مقالة الطريقة**، ولا واضع قواعد **الإيتيقا**. الكتاب الوحيد الذي

(66) انظر: المصدر نفسه، الهامش رقم (1) ص 9.

(67) انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz, *La Réforme de la dynamique: «De Corporum Concursu» (1678) et autres textes inédits*, mathésis, édition, présentation, traductions et commentaires par Michel Fichant (Paris: J. Vrin, 1994).

(68) انظر ص 17 من: Leibniz, *Discours de métaphysique; suivi de Monadologie: Et autres textes*.

نُشر في حياته وأكسبه شهرة واسعة كان **مقالات في عدل الله** (*Essais de Théodicée*) الذي لم يُنقل بعد إلى اللّغة العربيّة، وقد اخترنا ترجمة نصه التمهيديّ: **مقالة تمهيديّة حول تلاؤم العقيدة مع العقل** لما يكتسيه هذا النص من أهميّة نظريّة في فلسفة لايبنتز. وهو عنوان لا يمكن إلّا أن يذكر القارئ العربيّ بـ **فصل المقال وتقرير في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال** لأبي الوليد بن رشد[69].

وقد كان لفونتونال (Fontenelle) في أكاديميّة باريس عبارة بليغة عن لايبنتز يوم تأبينه حين قال: «لقد أنتج العصر القديم من عدّة هرقلات، هرقلاً واحداً، وسنخرج من لايبنتز وحده عدّة علماء»[70]. فقد كان رياضيّاً، فيزيائيّاً، كيميائياً، مهندساً، عالماً في الجيولوجيا، مؤرّخاً لعائلة برانشفيك، لاهوتيّاً مُخططاً لوحدة الكنائس، سياسيّاً مُنظّراً لسُبُل تَوَسعيّة أوروبا ووحدتها، فيلسوفاً مُوَفّقاً بين ديكارت وأرسطو[71]. وقد دافع لايبنتز عن التنوّع بما هو مبدأ من مبادئ فلسفته أطلق عليه اسم مبدأ اللامتميزات (Principe des indiscernables) أو مبدأ التفرّد (Principe d'individuation). وهو كما سنرى من بين أروع المبادئ التي توصل إليها في بحوثه الميتافيزيقيّة.

يؤكد راسل، الذي أعدّ دراسة قيّمة عن لايبنتز في بداية القرن العشرين أنّ كتاب **المقالة في الميتافيزيقا**، مضافاً إليه مراسلات لايبنتز

---

(69) انظر: «معاني التوفيق بين ابن رشد ولايبنتز،» في: ابن قيزة، **دراسات في العقلانيّة التوفيقية بين الفلسفة والدين والعلم والفن والسياسة.**

(70) John Locke, «De plusieurs Hercules l'antiquité n'en a fait qu'un et du seul M. Leibnitz nous ferons plusieurs savants,» dans: John Locke, *Oeuvres de Locke et Leibnitz, contenant l'essai sur l'entendement humain revu par M. F. Thurot, l'éloge de Leibnitz par Fontenelle, le discours sur la conformité de la foi et de la raison, l'essai sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, controverse réduite à des arguments en forme* (Paris: Firminn-Didot frères, 1862), p. 479.

(71) Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* livre I, chapitre 1, § 1, p. 56, et *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. V, pp. 63-64.

لأرنو، يمثلان مرجعاً كافياً لمعرفة جوهر تفكير لايبنتز. والواقع أنّ مفكر هانوفر يعبّر عن فلسفته بصورة طريفة مميزة في تاريخ الفكر الفلسفيّ. فقد جمع بين شتى أساليب التعبير المعروفة مثل الحوار، والتلخيص، والمختصر، والكتيّب، والشرح، والرسالة. حتى إنّ الباحثين في الفكر كادوا يُجمعون على أنّ ميزته متمثلة في تجسيده التنوّع بكل معانيه: تنوّع أسلوب الكتابة، تنوّع استعمال لغة التواصل اللاتينيّة والفرنسيّة والألمانيّة، تنوّع مصادر المعرفة، تنوّع التخصص. لكن إذا كان تنوّع الاهتمامات أمراً عاديّاً عند مفكري القرن السابع عشر، فلِمَ كل هذا التنوّع في أسلوب الكتابة؟

كتابات لايبنتز تكاد تكون ذات أسلوب فريد. فهو لم يكن فيلسوفاً قدّم نسقاً فكريّاً متماسك الجهات والأطراف، وإن كانت فلسفته نسقيّة التصميم والبناء، لكنّه قدّم مجموعة نصوص غير متجانسة في أسلوبها وطريقة عرضها. لقد عمل لايبنتز بطريقة مكثّفة من دون أن يكون عمله مركزاً في اتجاه واحد. فحين يكتشف أمراً جديداً، سواء أكان ذلك نظريّة جديدة أم تأويلاً جديداً لنظريّة قديمة، يترك ما كان بصدد دراسته ليسير في اتجاه جديد[72]. ولو حاولنا إحصاء مُجمل ما كتبه، فإنّنا سنندهش من عدد رسائله الفلسفيّة والعلميّة، وقد ذكر يوماً إلى صديقه بيرنولي (Bernoulli) أنّه يكتب أكثر من ثلاثمئة رسالة في السنة. أشار ألبير هاينكامب في دراسة عن الحالة الراهنة للبحوث اللايبنتزيّة أنّ لايبنتز قد كتب 15000 رسالة موجّهة إلى 1400 مراسل. وقد أعدّ جانباً منها للنشر[73].

يرى لايبنتز أن للتواصل الفكريّ، عبر المراسلات، أهميّة بالغة لا تظهر من خلال كميّة الرسائل التي يكتبها يوميّاً لعلماء وفلاسفة عصره فقط، بل من خلال تطويره لعقليّة جديدة أيضاً نعتقد أنّها تُعبّر عن نشأة روح علميّة جديدة تربط العالم والباحث بالمدينة العلميّة، وتجعل رُشد قوله

---

(72) Gottschalk Eduard Guhrauer, *Gottfried Wilhelm Freiherr v. Leibnitz. Eine Biographie*, 4. edition (Heidelberg: [n. pb., 1902]), vol. I, p. 34.

(73) انظر: Heinekamp, «L'Etat actuel de la recherche leibnizienne».

يكتسي معنىً من خلال تَبني تلك المدينة الإضافة التي تُثري «الممتلك العموميّ» أو «الكنز العموميّ»[74] كما يقول مفكر هانوفر. وهو لم يدافع عن التواصل والتبادل دفاعاً عملياً وحسب، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث كرّس إيمانه بالتواصل في سياق تصوّراته الفلسفيّة من خلال تنظيره لشتى أشكال التواصل الفكريّ عن طريق الكتابة الكليّة (Caractéristique universelle) واللغة الكليّة (Langue universelle)، وكذلك من خلال نحته بعض المفاهيم الأساسيّة في نسقه مثل مفهوم التعبير (Expression) والإدراك (Perception) والإدراك الواعي (Aperception) والجوهر (Substance) والتصوّر الكامل (Notion complète) والمونادة (Monade) والتناسق المسبق الوضع (Harmonie préétablie)، بحيث تبدو فلسفته إبداعاً للمفاهيم ونحتاً لها، تماماً مثلما يضع الموسيقار نغماته الموسيقيّة.

لم يكتب لايبنتز نصوصاً فلسفيّة ناتجة عن حوار النفس مع ذاتها كما نجد ذلك عند أفلاطون. فلكل نصّ من نصوصه ميزة خاصة، إذ كان يتوجّه بكتابته إلى شخص معيّن أو جهة معيّنة. فقد كتب **المقالة في الميتافيزيقا** وهو يفكر في أنطوان أرنو، وكتبت **المونادولوجيا** نزولاً عند رغبة أوجان دي سافوا (Eugène de Savoie)، وكان كتاب **مقالات في عدل الله** حصيلة مجموعة من الحوارات التي أجراها مع ملكة بروسيا. أمّا **المقالات الجديدة حول ملكة الفهم البشري**، فقد كانت نتيجة محاورته لفلسفة جون لوك (John Locke). ورغم ذلك، لم تكن تلك النصوص محليّة أو ظرفيّة تفقد معناها بتغيّر حال كاتبها. لقد كان لايبنتز مُنظّراً لما يمكن تسميته بالفرد الكونيّ (L'Individu universel)[75] إذ يختزل الفرد عنده مجمل

(74) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz,* précédés d'une introduction par A. Foucher de Careil (Paris: A. Durant, 1857), vol. VII, p. 160.

(75) لقد عبّر ديتريش مانك عن هذه الفكرة من خلال نص مأثور ترجم من الألمانيّة إلى الفرنسيّة، في: Mahnke Dietrich, «Le Concept scientifique de l'individualité universelle selon Leibniz,» *Philosophie*, [vol. 10], no. 39 (1993), pp. 129-175.

ما يحصل في الكون. ورغم اختلافه عن كل الكائنات التي يزخر بها هذا الكون، فهو يعبر عنها وهي تعبر عنه من خلال «علاقة مضبوطة»[76].

صحيح أن البحوث المنطقيّة التي قام بها لايبنتز والتي منذ مقالته الشهيرة «مقالة حول فن التوافق» (Dissertatio de Arte combinatoria) التي قدّم فيها واحدة من أمّهات أفكاره (وهي فكرة ضرورة إيجاد فن إبداع (Ars inventionis) مؤسّس على التحليل والتوافق) قد غَلّبَت النظرة الصوريّة على مجمل أعماله، لكن فكره لم يكن ممارسة منطقيّة صرفة تستند إلى التقليد الأرسطيّ فقط، بل كان يُنَظِّرُ للمنطق ويتعالى عليه، فجدد المنطق وفسح المجال لهذا العلم ليحقق طفرة نوعيّة في التعبير الرمزيّ. كان لايبنتز يرى أنّه على الرغم من الطابع البرهانيّ للقياسات الأرسطيّة[77]، فهي مع ذلك تتضمن كثيراً من العيوب لصدورها عن التعبير الشفويّ واللّغة الطبيعيّة، وهي بذلك تنجح بصعوبة في منح الاستدلال سياقاً صوريّاً صارماً. لذلك اقترح تغيير «النموذج الإرشادي» الذي يستند إليه المنطق بالتعويل على اللّغة الجبريّة في وصف القضايا المنطقيّة[78]. وما دام الجبر علم العلاقة، فمن المفيد جداً استعماله لوضع لغةٍ تُحيل كلّ الاستدلالات إلى نوع من الحساب. فالتعبير الجبريّ يُخوّل إنتاج صياغات الحساب عن طريق قواعد التركيب. تلك هي الصوريّة (Formalisme) الجديدة المكوِّنة لما يسميه لايبنتز، على إثر ديكارت، بالرياضيّات الكليّة. لذلك كان مشروع اللّغة الكليّة من أخصب

---

(76) يعرف لايبنتز التعبير فيقول: «يعبر شيء ما عن شيء آخر (في لغتي) حين توجد علاقة ثابتة ومضبوطة بين ما يمكن أن يقال عن الأوّل أو عن الثاني»، في: Leibniz, «Lettre à Arnauld, 9 octobre 1687,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II.

(77) يعتبر لايبنتز أن علم القياس يتضمن «نوعاً من الرياضيّات الكليّة» (espèce de mathématique universelle)، انظر: Leibniz: *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. V, p. 460, et *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre IV, chapitre XVII, § 4, p. 425.

(78) انظر: المصدران نفسهما، ص 463، و427.

أحلام لايبنتز الميتافيزيقيّة والعلميّة. فهو يجدد العقلانيّة بتجديده اللّغة الرمزيّة التي تتيح استعمال المنهج الألغورتميّ في التركيب والاستنتاج. قد يكون هذا الإحداث الإيبستيمولوجي هو السبب الذي جعل مؤرخيّ المنطق يقولون إنه ابتداءً من لايبنتز، تخطى المنطق مرحلة جديدة من تاريخه(79). غير أن الرياضيّات الكليّة ليست كذلك لأنّها تنسحب على المنطق فقط، بل لأن قدرتها على التعبير تجعلها وسيلة معرفيّة لشتى الميادين والمجالات، بما في ذلك مجال الفلسفة. لذلك يرى لايبنتز أنّ العلم الرياضيّ ـ المتمثل بصورة خاصة في الجبر ـ علم لا بدّ للفيلسوف أن يحذق آلياته ومناهجه، ويستغل القدرات الفكريّة التي يوفّرها. هكذا، فهو لا يتوانى في الربط بين مجال الميتافيزيقا ومجال الرياضيّات. ويقول في **مقالات في عدل الله**: «ينبغي ألا نعجب إن حاولت أن أوضّح هذه الأشياء [الميتافيزيقيّة] بواسطة المقارنات المأخوذة من الرياضيّات الصرف، حيث يسير كل شيء بنظام، وحيث ثمّة وسيلة للتمييز، بتأمل صحيح يجعلنا نستمتع، إن صح التعبير، برؤية أفكار الله»(80). فاللاهوت ليس مختلفاً اختلافاً جذريّاً عن الفلسفة، لذلك يمكن صياغته صياغة رياضيّة تماماً مثلما يمكن كذلك الميتافيزيقا أن تُكتَبَ بالاعتماد على الحجّة البرهانيّة. فطبيعي، إذاً، أن يحافظ فيلسوف هانوفر على نفس التوجه العقلاني الذي لا تعارض فيه بين الصياغات الرياضية والقولات الفلسفية. وهو يكتب هذا المعنى لبورني: «لقد استشارني أخيراً لاهوتيّ ماهر [وسألني] هلّا يمكن أن نكتب اللاهوت كتابة رياضيّة، فأجبته أن ذلك ممكن . . . وقد قمت بنفسي بمحاولات في هذا الموضوع، ولكن

---

(79) Karl Dürr, «Die Mathematische Logik von Leibniz,» *Studia Philosophica (Basel)*: vol. VII (1947), p. 88: «Heute Darf Mann Sagen, ist es Unbestritten das Mit Leibniz in der Geschichte der Logik eine neu Epoche Beginnt».

(80) انظر: Leibniz: *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, pp. 261-262, et *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, GF-Flammarion; 209, chronologie et introd. par J. Brunschwig (Paris: Garnier-Flammarion, 1969), § 242, p. 263.

مثل هذا العمل لا يمكن أن يتم قبل أن نقدم، ولو جزئياً، عناصر من الفلسفة في صيغة رياضية»[81].

لهذا الموقف اللايبنتزي دلالة عميقة. فبيان حقيقة الدين أمر يتجاوز عنده حدود المجال اللاهوتي، وهو، كما يقول، لا «يتطلب التاريخ واللاهوت الطبيعي فحسب، بل كذلك الفلسفة والرياضيات وفقه القضاء»[82].

يعترف لايبنتز بأن مسألة علاقة الفلسفة باللاهوت قد أثارت كثيراً من الجدل بين المسيحيين. وهو في كل الحالات، يدافع عن الأطروحة الفلسفيّة الأساسيّة نفسها القائلة بضرورة العودة في كل شيء إلى مبدأ العلّة الكافية. فكل ما يوجد يستمد كيانه من علّة كافية تبرر لِمَ وُجد عوضاً عن عدم وجوده[83]، ولِمَ هو في الوضع الذي يوجد فيه وليس في وضع آخر[84]. يرى لايبنتز أنّ حقائق اللاهوت ونتائجه نوعان: «يتميّز النوع الأوّل بوثوق ميتافيزيقيّ، والثاني بوثوق أخلاقيّ. يفترض الأوّل تعريفات وأكسيومات ومبرهنات، وهي [قضايا] تُؤخذ من الفلسفة الحقيقيّة ومن اللاهوت الطبيعيّ. أمّا النوع الثاني، أي حقائق اللاهوت ونتائجه، فيفترض في جزء منه، التاريخ والوقائع، وفي آخر، تأويل النصوص. ولكن حتى نحسن استعمال هذا التاريخ وهذه النصوص (. . .) لا بد أن نستعين بالفلسفة الحقيقيّة»[85].

---

(81) انظر: Leibniz, «Lettre à Burnett, 1/11 février 1697,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. III, p. 190.

(82) انظر: المصدر نفسه، ص 193.

(83) يصوغ لايبنتز مبدأ العلّة الكافية كما يلي: «لا شيء يحدث بلا علّة». انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 56.

(84) يُخوِّل مبدأ العلّة الكافية الإجابة عن سؤال الميتافيزيقا الرئيسيّ: «لِمَ ثمة شيء ما عوض عدم وجوده؟»، انظر الفقرة السابعة من: *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*، في: المصدر نفسه، ج 6، ص 602.

(85) انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 193.

يتضح من هنا أنّ لايبنتز يطوّر موقفاً شبيهاً بموقف ابن رشد حين يؤكد الدور الأساسيّ الذي تلعبه الفلسفة في عقلنة اللاهوت والعقيدة، إذ لا يمكن فهم قضايا الدين ولا تأويل نصوصه «تأويلاً برهانيّاً» إلا شريطة توفر فلسفة حقيقيّة. فالفلسفة ضروريّة للاهوت، تمده بالروح النقديّة والبرهانيّة. لذلك كان على اللاهوتيين أن يتفلسفوا حتى يتعلموا فنّ التعريف، فلا تختلط عليهم المجالات، وتستوي عندهم القيم، وعلى الفلاسفة أن يكونوا لاهوتيين عساهم يمدون الدين بفلسفة رشيدة تتصالح مع العقلانية وتحقق الفضيلة .

2 ـ اللاهوت والفلسفة

منذ كتاباته الأولى، أي **البراهين الكاثوليكيّة** (*Demonstrationes Catholicae*) إلى آخر كتاب له، **مقالات جديدة حول ملكة الفهم البشريّ** (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*)، بقي لايبنتز يحملُ الهاجس الأساسيّ نفسَه المتمثّل في «توحيد الكنائس». وهي مسألة مركزيّة في حياته الفكريّة والعمليّة. سَعَى دوق بوانبورغ (Duc de Boineburg) إلى تَشجيع لايبنتز على التخطيط لهذا المشروع وتطويره. ولا تَظهرُ مِحوريّةُ هذا الموضوع فقط في أحلام لايبنتز المختلفةِ المتمثلةِ أساساً في مشاريعه النظريّةِ الكبيرةِ، مثل مشروع وضع موسوعةٍ جديدة (Encyclopédie nouvelle)[86]، ورياضيّات كليّة (Mathématique universelle)[87]، وكتابة كليّة[88] (Caractéristique universelle)، بل تظهر أيضاً من خلال مختلف الأعمال التي كان مفكر هانوفر ينجزها، بدءاً بكتاباته الفلسفيّة ومراسلاته الفكريّة والدينيّة، وصولاً إلى أبسط تنقلاته، مثل سفره إلى باريس سنة 1672 للقيام بمهمة سريّة تتمثل في إقناع لويس الرابع عشر بجدوى احتلال مصر. كيف ذلك؟

---

(86) انظر: المصدر نفسه، ج 7، ص 40.
(87) انظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 305.
(88) انظر: المصدر نفسه، ص 571.

لا تمثل البحوث الدينيّة اهتماماً عرضيّاً ضمن اهتمامات لايبنتز. فإذا كانت كل المسائل الفكريّة تتحوّل في القرن السابع عشر إلى مسائل دينيّة[89]، فذلك يصح أكثر في بحوثه حيث تحتل المسألة الدينيّة مكانة محوريّة. وهو لا ينظر إلى نفسه على أنّه مجرد مفكر يعالج قضايا ميتافيزيقيّة، يعمل على فصلها عن القضايا الدينيّة كما عمد إلى ذلك ديكارت، بل نراه يُدمج المسائل الميتافيزيقيّة في المسائل الدينيّة، ويربط بين نجاح فكره العلميّ والفلسفيّ ونجاح تصوّره الدينيّ. وهكذا، تُفهم المشاريع العلميّة عنده في سياق دورها المتمثل في «تثبيت الحقائق المسيحيّة»[90]. لم يتخلّ لايبنتز البتّة عن هذه الفكرة. فالدين عنده يضمن نجاح العلم. وهو يمثل سنداً مهماً، يوفّر للبحث العلميّ الأسس الاجتماعيّة الضامنة لاستمراريّته. يقول في هذا السياق: «آمل أن تسهم اكتشافاتي الرياضيّة التي اطلع عليها الجمهور الآن . . . في تدعيم تأملاتي الفلسفيّة والميتافيزيقيّة. . . وأخيراً إذا منحني الله سعة من الزمن ومن الصحة والحياة، أرجو أن يعطيني كذلك ما يكفي من الفراغ والحريّة حتى أحقق آمالي التي عبّرت عنها منذ أكثر من ثلاثين سنة، وأسهم في [تدعيم] الطاعة وفي التربية الاجتماعيّة في أهمّ مادة من المواد»[91].

تُحيلنا الإشارة إلى «الآمال» إلى واحد من مشاريع لايبنتز الأولى وهو مشروع **البراهين الكاثوليكيّة** الذي شرع في وضع تخطيط له منذ سنة 1668 . فقد عمل لايبنتز على تثقيف نفسه، وعلى الاطلاع على شتى المذاهب الفكريّة والدينيّة وعلى معرفة نوع النقاشات والخصومات التي كانت تدور بين تلك المذاهب. لننصت إليه يروي

(89) انظر: Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715* ([Paris : Gallimard, 1961]).

(90) انظر: Leibniz, «Lettre à T. Burnett, 11 février 1697,» dans: Leibniz, Ibid., vol. III, p. 195.

(91) المصدر نفسه، ص 195ـ196.

سيرته الذاتيّة: «لم أبرح الطفولة بعد. حين كنت أتجوّل وأنا مرتاح في مكتبة أبي، صادفت بعض كتب الجدال [الدينيّة]. قرأتها فأثارتني بجدّة مسألتها ولم أكن متأثراً بأيّ تصوّر مسبق، وقد كنت بالفعل أعلّم نفسي غالبيّة الأشياء، وكنت أنقّب بكل دقّة في بعضها. وكثيراً ما كنت أسجّل آرائي في هوامشها. كانت تعجبني كتابات كاليكتوس؛ وكان بحوزتي كتب كثيرة أخرى، بعضها كان يبعث على الريبة [لكنّ] جِدَّتها كانت تحفزني كثيراً على الاطلاع عليها. لذلك، ولأوّل مرّة، بدأت أعترف بأنّ ما اعتَبرته غالبيّة الناس أكيداً، ليس بالضرورة كذلك، فكثيراً ما دافع بعضهم بكثير من الصرامة عن تَفَاهات [على الرغم من أنّ] القضايا المثارة ليست ذات أهميّة تذكر. بدأت إذاً بجديّة في مناقشة بعض الخصومات، ولم أبلغ بعد سن السابعة عشرة. حيث كنت أرى أنّ المسألة سهلة لمن كان دقيقاً سريع البديهة. وقد أعجبني كثيراً كتاب لوثر حول الحكم الذاتيّ، وحوارات لوران دي فالا حول الحريّة»[92].

يفيدنا هذا النص كثيراً في معرفة خصوصيّة فكر لايبنتز. فلم يتكوّن مفكر هانوفر في مدرسة معيّنة، ولم يَنضمَّ إلى مذهب ما طغى على فكره. لذلك لم يكن الدين في نظره مجموعة من المعتقدات المغلقة والثابتة بل على العكس من ذلك بناءً حركياً دائم التغيّر. لم يهتم لايبنتز بالبعد العمليّ للدين فحسب، بل انشغل كذلك باللاهوت المجرد الذي تمكّن من الاطلاع عليه من خلال قراءاته[93]. لِهذه الاعتباراتِ البيليوغرافيّةِ أهميّةٌ كبيرةٌ في فهم طبيعة تفكيره ومقاصده من كتاب مثل **مقالات في عدل الله**. يمثل هذا المؤلّف بالطبع كتاباً نظريّاً يعالج مشكلة الشر. وكما يقول لايبنتز، فإنّه من خلال هذا الكتاب، أراد أن يعطي فلسفتَه شكلاً «شعبيّاً»[94]. غير أنّنا

---

(92) المصدر نفسه، ج 7، ص 52.

(93) يعبر لايبنتز عن انبهاره لما قرأه من لوثر وهو يقول إنّه اطلع عليه قبل أن يصبح «أكاديمياً»، انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 3.

(94) انظر: «Deuxième écrit à Clarke»، في: المصدر نفسه، ج 7، ص 355.

نسيء فهم لايبنتز لو فصلنا طموحه الفكريّ والفلسفيّ عن رغبته العارمة في تحقيق وحدة الكنائس. وهو مشروع عبّر عنه منذ كتاباته الأولى ومراسلاته الأولى، خاصة تلك التي كانت له مع جابلونسكي (Jablonski) داعية بلاط برلين الذي كان يثير معه ثراء قراءاته وتعدد مصادر معلوماته التي جمعها لخدمة هذا الغرض الكبير. يقول لايبنتز: «لم أكن أرغب في قراءة صعوبات ذوينا، أي أعضاء ملّة أوزبورغ (Ausbourg) والمصلحين (Réformés)، ولكن بعد ذلك اطلعت على بعض من كتب اليسوعيّين (Jésuites)، والأرمن (Arminiens)، وعلى بعض من كتب التومائيين (Thomistes)، والجنسنيين (Jansénistes)؛ وبعد ذلك، تحاورت خلال رحلاتي في هذه القضايا مع الكثير من اللاهوتيّين الممتازين، وبصورة خاصة مع أرنو (Arnauld)»[95].

لم يكتف لايبنتز بدراسة الإنجيليّين أو المصلحين (البروتستانت) وحدهم بل اهتم كذلك بشتى الاتجاهات الخاصة بالكنيسة الرومانيّة (الكاثوليكية). تدل هذه السعة المعرفيّة وحب الاطلاع الكبير عند مفكر هانوفر على أنّه لا يرغب في كتابة نص نظريّ يهدف إلى تحقيق أغراض جداليّة صرفة (الرد على بايل (Bayle) مثلاً)، أو كما يقال كثيراً، نزولاً عند رغبة شخصيّة سياسيّة أو إرضاءً لفضوله (حواراته مع ملكة بروسيا)[96] بل يتجاوز الأمر كل هذه الأهداف، ليندرج ضمن مشروع فكّر فيه طويلاً[97]، وتمعّن في أبعاده، وهو مشروع توحيد العقيدة المسيحيّة

---

(95) انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 3.

(96) يشير لايبنتز بنفسه إلى هذه الحوارات التي أسهمت في حثّه على كتابة نصه **مقالات في عدل الله**، فيقول: «إن الجانب الأكبر من هذا الكتاب جاء في شكل شذرات، حين كنت عند المغفور لها ملكة بروسيا، حيث كثيراً ما أثيرت هذه المسائل أيام كنا نتحدث عن معجم السيد بايل ومؤلفاته الأخرى والتي كنّا نقرأها كثيراً ... وقد كانت سموّها تحثّني على وضع ردودي كتابياً... وبعد موت هذه الأميرة الكبيرة، جمعت هذه العناصر... وألفت منها الكتاب الذي كنت بصدد الحديث عنه»، انظر: المصدر نفسه، ص 9 ـ 10.

(97) انظر: المصدر نفسه، ص 3.

الذي يبقى بعداً من أهمّ أبعاد فكره العمليّ والدينيّ والفلسفيّ.

ما هي معالم مشروع توحيد الكنائس؟

نجد في نص لايبنتز بتاريخ 25 كانون الثاني/ يناير 1695، وهو حوار يقول لايبنتز إنّه حقيقيّ «حول الحريّة ومصدر الشر»، تصميماً عاماً لكتاب **مقالات في عدل الله**. وبعد عامين من نشر كتابه، أي في سنة 1712، كتب: «لقد عملت من خلال **المقالات في عدل الله** على الإسهام في التوفيق بين عقول اتقدت من دون موجب». ويضيف بعد ذلك موضحاً: «يعتقد كاتب هذه **المقالة** أنّه يقدّم ههنا حججاً على ذلك، وذلك عن طريق التطبيق الذي يقدمه في هذه المادة، والذي تأمل فيه منذ كان شاباً [. . .] وبالفعل، قد يكون الأشخاص الذين اشتغلوا مثلما اشتغلت قليلين. فمنذ بدأت أفهم بعض الشيء في الكتب اللاتينيّة، أتيحت لي فرصة المطالعة في مكتبة أبي: فكنت أقفز من كتاب إلى آخر، ولمّا كانت مسائل التأملات تعجبني كإعجابي بالقصص والخرافات، فقد شدّني كتاب لوران دي فالا ضد بوآس، وكتاب لوثر ضد إيرازم، مع أنّني كنت أرى بوضوح أنّه في حاجة إلى بعض التليين. لم أتردد في قراءة كتب الخصومات، ومن خلال بعض كتب هذا النوع، بدت لي أعمال ملتقى مونباليار، التي أحيت الخصومة، ذات فائدة جمّة. لم أهمل تعاليم لاهوتيينا، ولم تسهم قراءة أعدائهم في إدخال الريبة على نفسي بل أسهمت في تأكيد عقيدتي في المنحى المعتدل لكنائس عقيدة أوزبورغ»[98].

إن اطلاع لايبنتز على الدين من خلال النقاشات الجارية حوله قد جعله يفهم الدين باعتباره منبراً للحوار والتفكير. لذلك، يعسر الفصل بين اهتماماته الفلسفيّة واهتماماته الدينيّة. وتعتبر المرحلة التي عاشها في إينيا (Inea) مهمة ومفيدة لمعرفة مصادر فكره الرياضيّة والقانونيّة[99]. فمن

---

(98) انظر: المصدر نفسه، ص 38.

(99) انظر: Guhrauer, *Gottfried Wilhelm Freiherr v. Leibnitz. Eine Biographie*, vol. I, p. 32.

الضروريّ، بحسب لايبنتز، معرفة المسائل الإلهيّة والإنسانية حتى يتسنى لنا وضع قواعد العدل والظلم، إذ لا بد من أن يكون فخر الله هو معيار القانون الذي نحكم به بين الناس[100]. لذلك كان التشابه الكبير بين الحقوق واللاهوت أمراً طبيعياً سعى جاكوب توماسيوس (J. Thomasius) إلى تدعيمه في فكر لايبنتز حين تتلمذ على يديه. فقد مكّنه من فهم العلاقة العضويّة بين هذين الاختصاصين، ومن منح دلالة عميقة للتاريخ والآثار الشاهدة على أحداث الماضي. كما أسهم في جعل لايبنتز شغوفاً بالمنطق الذي بدأ يشتغل به، بحسب تصريحه، منذ سن مبكّرة[101]. اطلع لايبنتز من ناحية أخرى على آراء كبلر وغاليليه (Galilei) وديكارت وأفلاطون وأفلوطين وأرسطو وآباء الكنيسة وباكون والمجادلين. ومن فوائد فترة شبابه انتسابه إلى جمعيّة مكوّنة من شبان المدينة (Societas disquirentium) يجتمعون كل ثمانية أيام لمناقشة الكتب المؤلّفة قديماً وحديثاً[102].

كل هذه المعطيات تدل على أنّه ليس بوسعنا فهم محاولات لايبنتز التوفيقيّة، ما لم نعِ هذه المراجع المختلفة التي أسهمت في تكوينه، وعَمِلت على نحت شخصيّته الفكريّة. فقد بدأت حياته الفعليّة يَوْمَ انتهت حياته الطالبيّة. رفضت جامعة لايبزغ أن تمنحه الدكتوراه وقد كان عمره عشرين سنة. وقتها فهم أنّ الحياة الجامعيّة غير كافية لتفتيق مواهبه. ويقول في هذا الصدد: «كانت معرفة البلدان الغريبة تجذبني من بعيد. . . إذ كان ذهني منذ زمن بعيد يتّقد للوصول إلى أعلى درجة. . . ولأكمل العلوم»[103].

---

(100) انظر: Leibniz, Ibid., vol. IV, p. 43.

(101) انظر: «Lettre à Gabriel Wagner»، في: المصدر نفسه، ج 7، ص 516.

(102) ذكر ذلك باروزي في: Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation réligieuse de la terre, d'après des documents inédits* (Paris: F. Alcan, 1907), p. 3.

(103) انظر: Guhrauer, *Gottfried Wilhelm Freiherr v. Leibnitz. Eine Biographie*, vol. I, p. 40.

كان للقاء لايبنتز مع الدوق بوانبورغ، أهمّيّة قصوى على الصعيدين السياسيّ والدينيّ. فمن أهمّ النتائج المباشرة للقائه ببوانبورغ إعداده تخطيطاً لنصه اللاهوتي: **براهين كاثوليكيّة** الذي كان محور اهتمامه الأول، قضيّة التوفيق بين العقيدة والعقل. وقد ذهب لومكار (Loemker)[104]، وهو أحد مترجمي لايبنتز إلى اللّغة الإنجليزية، إلى القول إن لايبنتز قد كتب **المقالة في الميتافيزيقا** في سياق ما قام به في **البراهين الكاثوليكية** (*Démonstrations catholiques*). تستند هذه الأطروحة في الواقع إلى الفكرة الباروزيّة (نسبة إلى جان باروزي (Jean Baruzi) وهو من أشهر شراح لايبنتز) القائلة إنّ مشروع لايبنتز الديني، المتمثل في توحيد الكنائس، إنّما يمثل محور اهتمامه الدائم، بحيث تلعب **المقالة في الميتافيزيقا** دور الأساس اللاهوتيّ لتوحيد الكنائس[105].

كان الدوق بوانبورغ واسطة للايبنتز للتعرّف على شخصيّات كبيرة في ذلك العصر، أهمّها حاكم مايانس، جون فيليب الذي كلّف لايبنتز مأموريةً دبلوماسيّة قادته إلى باريس. وقد مثّلت مرحلة باريس نقطة تحوّل أساسيّة في حياة مفكر هانوفر[106] حيث أخذ على عاتقه مهمّة إقناع لويس الرابع عشر بضرورة التخلّي عن استعمار هولندا وتوجيه مآربه التوسعيّة نحو مصر «لسهولة الاستحواذ عليها»، ما يُمَكّنه من التخلّص من السلطة العثمانيّة. وهو يقول عن مصر: «إنّ مصر قد لعبت دوراً مهماً في [تحديد] مصالح الإنسانية»، لذلك من المستحسن استعمارها «لأنّ حرباً أوروبيّة

---

(104) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, Synthese Historical Library, A Selection Translated and Edited, With an Introd. by Leroy E. Loemker (Dordrecht: D. Reidel, [1969]), p. 303.

(105) انظر: Baruzi, *Leibniz et l'organisation réligieuse de la terre, d'après des documents inédits*, p. 5.

(106) Louis Davillé, «Le Séjour de Leibniz à Paris,» *Revue des études historiques (Paris)* (1912), pp. 5-57, et Belaval, «Leibniz à Paris,» p. 40.

ستكون من قبيل التهوّر»[107]. فمصر بلد من السهل جداً استعماره، وهو يزخر بمخزونات تكاد لا تحصى. يضاف إلى ذلك أنّ استعمار مصر سيتيح لفرنسا توسعيّة مفيدة جداً بحيث يصبح بإمكانها التحكم في طريق الشرق الأقصى. علاوة على هذا التوسع الاقتصاديّ، يمثل احتلال مصر إمكانيةً سانحة لتحقيق وحدة أوروبا.

لقد أدرك جان باروزي طبيعة المشروع اللايبنتزيّ ولاحظ في مستهل كتابه[108] أن لايبنتز لم يفكر في مشروع احتلال مصر مصادفة حين ذهب سنة 1672 لمقابلة لويس الرابع عشر ليقترح عليه ذلك المشروع. يقول: «لقد جال هذا المشروع بخاطري منذ أربع سنوات، وتأملت... في مسألة السيادة العامة وحالة العالم، ونظرت منطلقاً من الحاضر في ما يبدو أنه مرجوٌ ومحبذ في المستقبل»[109]. لذلك يندرج مشروع لايبنتز ضمن تصوّر شامل يمكن أن يتلخص كما يقول باروزي في عبارة واحدة: «لا بد أن تتوقف أوروبا «عن التآمر ضد نفسها»[110] لتُكوّنَ «جسماً واحداً من الجمهوريّة المُسماة بالمسيحيّة جداً»[111]. ومن أجل تحقيق هذا التصالح الأوروبيّ، يرى لايبنتز أن على السويد وبولونيا أن يتخليا عن التناحر

(107) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Oeuvres de Leibniz*, 7 vols., publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux, avec notes et introductions par A. Foucher de Careil (Paris: Firmin Didot frères, fils et cie, 1859-1875), vol. V, p. 2.

(108) انظر: Baruzi, *Leibniz et l'organisation réligieuse de la terre, d'après des documents inédits*.

(109) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Werke von Leibniz Gemass Seinem Hanschriftlichen Nachlasse in der Königlichen Bibliothek zu Hannover. Erste Reihe. Historisch-politische und Staatswissenschaftliche Schriften*, 11 vols., Hrsg. von Onno Klopp (Hannover: Klindworth, 1864-1884), vol. II, p. 213: «Mihi tamen quadriennio abhinc in mentem ex eo venit, quod de summa rerum statuque Orbis... cogitans, et quid ex praecentibus in futurum vel optandum esse videatur, deliberans, comperi tandem...».

(110) Leibniz, *Oeuvres de Leibniz*, vol. VI, p. 128: «Ganz Europa wird sich zur Ruhe begeben in sich selbst zu wûhlen aufhôren».

(111) Société de l'histoire de France, *Notices et documents publiés pour la société de l'histoire de France, à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa fondation*, précédés d'une introduction par Ch. Jourdain (Paris: [H. Loones, 1884]), p. 408.

ويدخلا صربيًا وتوريدا وعلى إنجلترا والدنمارك غزو أمريكا الشماليّة وعلى إسبانيا غزو أمريكا الجنوبيّة، وعلى هولندا غزو الهند الشرقيّة، أمّا فرنسا فما عليها إلا الهجوم على أفريقيا ومصر «الموضوعتين أمامها»[112].

إن إخفاق لايبنتز في إقناع لويس الرابع عشر باستعمار مصر لم يثنه عن رغبته في تحقيق هذا المشروع الكبير. فقد أعاد الكرّة، وحاول إقناع شارل الثاني عشر بوجاهة رأيه، ثم عرض مشروع احتلال مصر مرّة أخرى على حاكم السويد شارل الثاني الذي هُزم في معركة بُولتَافَا أمام بطرس الأكبر، قيصر روسيا؛ الذي لم يتوانَ عن زيارته حيث قدم له مشروعه الاستعماريّ، واقترح عليه العمل على تطوير أسلحة تحقق له تفوّقاً عسكريّاً على الدولة العثمانيّة، لكن لايبنتز لم يتمكن من متابعة مشروعه إذ اضطر إلى العودة إلى فيينّا (Vienne) بدعوة من إمبراطور النمسا الذي كلّفه إعداد معاهدة بين روسيا والنمسا ضد فرنسا.

عبقريّة لايبنتز حوّلت هذا الإخفاق السياسيّ إلى نجاحين علميّ وفلسفيّ! قد تمكّن في تلك الفترة الوجيزة من التعرّف على مالبرانش وأرنو وهيغانز وفيات (Viète) ومن مراجعة معارفه الرياضيّة والفيزيائيّة وتقويمها. سمحت عائلة باريه للايبنتز بالاطلاع على مخطوطات باسكال. وقد صرح لايبنتز بعد تلك الفترة أنّ اطلاعه على مخطوط باسكال (Traité des sinus du quart de cercle)، أوحى له بالفكرة الرئيسيّة لحساب التفاضل. كما طّور علاقته بهيغانز الذي مكّنه من تحقيق طفرة حقيقيّة في تكوينه الرياضيّ[113].

قَبِل لايبنتز خطّة حافظ مكتبة هانوفر التي اقترحها عليه الدوق جان

---

(112) ذكره فوشي دي كاراي (F. de Careil) في الفقرات 89 و90 من: Leibniz, Ibid., vol. VI.

(113) يقول لايبنتز عن علاقته بهيغانز: «صحيح أنّني لم أتعمق في الرياضيات إلا بعد محاورتي هيغانز في باريس»، انظر: Leibniz, «Lettre à Rémond, 17 février 1714,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. III, p. 606.

فريدريك دي برانشفيك (Jean-Frederic de Brunswick) حاكم هانوفر البروتستنتيّ الذي تحوّل إلى الكاثوليكيّة. وقد عوّل الدوق على لايبنتز كثيراً، ليُسهم في المفاوضات التي كانت جارية حول موضوع مشروع توحيد الكنائس. وهو مشروع رئيسيّ من مشاريع لايبنتز ألّف حوله الكتابات العديدة منها نظريّة جديدة لتعليم التشريع وكتاب **اعتراف الطبيعة ضد الملحدين**. وقد كاد المشروع أن ينجح بعقد مؤتمر يجمع بين الكنيستين البروتستنتيّة والكاثوليكية.

كلف الدوق برانشفيك لايبنتز بمهمّة كتابة تاريخ عائلته. فعيّنه في خطّة مؤرخ، ومراقب بمنجم هارتز ومساعد في بلاطه. وقد دفعه ذلك العمل الذي استغرق من سنة 1687 حتى 1690 إلى الاطلاع على الأرشيفات الموجودة بمكتبات ألمانيا في ميونيخ وأوزبورغ ثم في فيينا وإيطاليا. وقد مكنت الزيارات المختلفة، التي قام بها لايبنتز في ألمانيا والنمسا وإيطاليا، من فرصة معرفة مواقع ذات قيمة جيولوجيّة كبيرة. كما منحته فرصة للتعرّف على علماء في الطبيعة مثل مالبيغي (Malpighi) وبرناردو رامازيني (Bernardo Ramazzini).

يلاحظ باراند (Jean-Marie Barrande) الذي يقدّم نص لايبنتز حول تاريخ الأرض[114] أنّ أبحاث لايبنتز قادته إلى تجميع عدد كبير من الآثار الطبيعيّة الغريبة، جمعها أثناء زيارته لمواقع مختلفة في أوروبا. وقد تصوّر في البداية أنّه سيكتب مؤلفاً تاريخيّاً واسعاً يتعلق بأسلاف الدوق. لكن الفكرة تطورت في ذهنه وتصوّر لايبنتز إمكانيّة كتابة تاريخ هانوفر، ومن خلاله، كتابة تاريخ الامبراطوريّة الجرمانيّة، ومن خلال كتابته تاريخ الامبراطوريّة، ذهب لايبنتز إلى حدّ التفكير في توسيع ذلك التاريخ إلى تاريخ الشعوب، واللغات والأراضي. فكل شيء عنده مترابط ومتماسك

---

(114) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Protogaea: De l'aspect primitif de la terre et des traces d'une histoire très ancienne qui renferment les monuments même de la nature*, philosophica, texte latin et trad. Bertrand de Saint-Germain; éd., introd. et notes de Jean Marie Barrande (Toulouse: Presses universitaires de Mirail, 1993).

«وكل جزء يبدو متضمناً الكل»[115].

تمثل ثورات سطح الأرض (أي الفيضانات والزلازل ويقظة البراكين وغيرها من الكوارث الطبيعيّة الطارئة) اعتراضاً مهماً، من الاعتراضات على ذلك التناغم الجميل الذي يقدم الطبيعة على أنّها نظام يتميّز بنوع من الاستقرار. يجيب لايبنتز على هذا الاعتراض في نصه، **المصدر الأصلي للأشياء**، فيقول: «من حين إلى آخر تعود بعض أجزاء الكرة [الأرضيّة] إلى الحالة الوحشيّة، وقد تخرب أو تغمر [بالماء]، ولكن وجب اعتبار هذه الأحداث كما نعتبر البلوى، فهذا التخريب أو هذه الفيضانات تطوّر بعض النتائج المفيدة بصورة تجعلنا، بشكل من الأشكال، نربح من تلك الخسارة»[116].

لذلك، يرى لايبنتز أن الطبيعة قد «تتراجع حتى يكون قفزها أحسن»[117]. وهو يقدم في هذا الشأن أطروحة متناغمة تماماً مع تصوّره الميتافيزيقيّ، مفادها أن الكون يسير في اتجاه تنام حضاري[118]. إنّ السبب الرئيسيّ في أخطائنا متمثل في أنّنا نحكم دائماً على الكل انطلاقاً من الجزء. لذلك فإنّ ما نسميه في كثير من الأحيان «فوضى العالم»، ناتج من كوننا لا نرى من مشهد هذا العالم إلا جزءاً بسيطاً ضئيلاً لا يُخوّل البتّة الحكم على الكل. لا بد إذاً أن نحكم على الرياضيّات والميكانيكا الإلهيّة بمقاييس مختلفة عن تلك التي تعوّدنا عليها.

---

(115) انظر: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre IV, chapitre XXI, § 4, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. V, p. 504.

(116) انظر: *De l'origine radicale des choses (1697)*، في: المصدر نفسه، ج 7، ص 305.

(117) انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 346.

(118) يتعرض لايبنتز هنا إلى مسألة التقدم التي يعيرها كثيراً من الاهتمام. انظر: الطاهر بن قيزة، «هوية العقل والتقدم،» **مجلة الحياة الثقافية** (تونس) (نيسان/ أبريل 1997).

لقد كان لسفر لايبنتز سنة 1689 إلى روما، بحثاً عن وثائق تتعلق بتأريخه لدار برانشفيك، أهمّيّة كبيرة. فقد كان دائماً ذا قدرة على تحويل سفراته الدبلوماسيّة إلى مصدر للبحث والعمل الفكريّ. في مكتبة الفاتيكان التي اشتغل فيها، تعرّف على علماء روما وسمي عضواً في أكاديميّة فيزيكو ـ ماتيماتيكا (Academia fisico-mathematica)[119]. في إيطاليا، ارتبط بكثير من اليسوعيين، منهم الأب غريمالدي (Grimaldi) حين كان يستعد للسفر في صحبة أربعين يسوعيّاً من الرياضيّين إلى الصين. وكان لايبنتز على وعي تام بالقدرات الهائلة التي كانت بين يدي اليسوعيين ولم يستبعد فكرة الاستعانة بهم لنشر مبادئ فكره الفلسفيّ وتوجهه التوفيقيّ. فقد تعرف في باريس على الأب لاشيز (La Chaise) وربط مع الأب غامانس (Le P. Gamans) في مايانس (Mayence) علاقة وطيدة، وراسل عدداً كبيراً من اليسوعيّين، من أهمّهم الأب فابري (Fabri) والأب كيرشار (Kircher) والأب كوشانسكي (Kochanski) وكان ذلك سنتي 1670 ـ 1671. في سنة 1680 كتب لايبنتز إلى لاندغراف دي هاسن راينفالس (Landgrave de Hessen-Rheinfels) ليقول له إنّه يرى في اليسوعيّين دعاة ممكنين لفلسفته، وبخاصة لكتابته الكليّة (Caractéristique universelle)[120]. وحين سافر إلى روما، أصبح مقتنعاً بضرورة إسهام اليسوعيّين في نشر المسيحيّة وترويج العلوم الغربيّة. وبقي وفيّاً لهذه الفكرة التي صاحبته طوال حياته[121].

يلاحظ جان باروزي[122] في هذا الصدد أن لايبنتز لم يستبعد استغلال معارضة اليسوعيّين الشديدة لديكارت وتغيير اتجاه حملتهم ضد

---

(119) André Robinet, *G. W. Leibniz: Le Meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, fondements de la politique. Essais (Paris: Presses universitaires de France, 1994).

(120) حول علاقة لايبنتز باليسوعيين، انظر: Baruzi, *Leibniz et l'organisation réligieuse de la terre, d'après des documents inédits*, 1ére partie, chapitre II.

(121) انظر: «L'Egypte»، في: المصدر نفسه، الجزء الأول، الفصل الأول.

(122) انظر: المصدر نفسه، ص 68.

الديكارتيّة نحو ترويج فكره الفلسفيّ. فاليسوعيون يمثلون قوّة هائلة لكنها موجهة توجيهاً سيئاً. لا بد أن نستحضر هذا البعد العملي الذي كان لايبنتز يخطط له لنفهم لغز انتقاده لديكارت. طبعاً، ليس من السهل الحديث عن علاقة لايبنتز بديكارت. كان فيلسوف هانوفر قريباً جداً من الفيلسوف الفرنسيّ(123)، لكنّه نجح مع ذلك في نحت موقف فلسفيّ خاص به، لا يمكن بأيّ حال من الأحوال اعتباره مجرد ترديد للموقف الديكارتيّ. وقد كان كتاب إيفان بيلافال (Belaval) القيّم عن «**لايبنتز ناقد ديكارت**»(124)، مرجعاً أساسيّاً لفهم حيثيات علاقة فكر لايبنتز بالفكر الديكارتيّ. غير أن القراءة السريعة لهذا المؤلّف المهم قد تقود إلى تصوّر المواجهة بين لايبنتز وديكارت، وكأنّها صراع بين فكرٍ يؤمن بقوانين المنطق، ويهب البحث الصوريّ والفهم التجريديّ مكانة مهمة، وفكرٍ يتشبث بغياهب الحدس وآليّة الوضوح والتميّز، بما هي قاعدة رئيسيّة من قواعد المنهج القويم. ثمة بالطبع كثير من العوامل المشجّعة على هذا النوع من القراءة التبسيطيّة. لعلّ أهمّها القراءة الصوريّة التي أسهم كوتورا (Couturat) وراسل بقسط كبير في ترويجها، منذ بداية القرن العشرين.

لا يتمثل عيب هذه القراءة في حصر فكر لايبنتز المتنوّع الثريّ في بعد واحد من أبعاد تعبيره الفلسفيّ، وإن كان ذلك الحصر عيباً من عيوب التأويل المذهبيّ، بل الأنكى هو تصوّر نسقه وكأنّه بناء مكتمل منذ بداية وَضْعِهِ من قِبل فيلسوف هانوفر. وقد كان لعمل ميشال سير المهم والمفيد حول **لايبنتز ونماذجه الرياضيّة**(125) في السبعينات، دور كبير في تدعيم ذلك التوجّه الرائج عن طابع فلسفة لايبنتز الصوريّ. وقد اعترف ميشال

---

(123) انظر: Leibniz, «Lettre à Thomasius 1669,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. I, p. 16: «je ne suis rien moins que cartésien».

(124) انظر: Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1960).

(125) انظر: Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*.

سير بما ميّز قراءته من ضيق نسبي في الرؤية، وهذا النقد الذاتي أمر طبيعي عند مفكر كبير مثل ميشال سير[126].

غير أن البحوث الدقيقة التي أنجزها شُرّاح لايبنتز المعاصرون، مثل أندريه روبينيه[127] وميشال فيشان[128] وفرانسوا دوشنو[129] (François Duchesneau) ونحن مدينون لهم ديناً كبيراً، والمنشورات الحديثة التي نشرت منذ العقود الثلاثة الأخيرة[130] قد غيّرت، في أوروبا وأمريكا على الأقل، الفكرة الرائجة عن لايبنتز بما هو رائد الفكر الصوريّ الذي بنى هرم تصوّره الفلسفيّ على قواعد المنهج الصوريّ الذي حاز في أعماله مكانة رئيسيّة. لهذه المسألة بالطبع استتباعات ونتائج كثيرة، كانت لنا فرصة النظر فيها في عمل سابق[131]، وسنقتصر هنا على وجه واحد من وجوه العلاقة بين لايبنتز وديكارت، وهو المتعلق بمسألة خيريّة خلق الله لهذا العالم التي تطرحها **المقالة في الميتافيزيقا**، بما هي رهان أساسيّ يُميّز فكر لايبنتز عن بقيّة معاصريه. وهي مسألة لا يمكن فصلها عن اختلاف الرؤى في ما يخص مسألة الخلق الإلهيّ: فهل خلق الله العالم والأشياء بعدما فكّر في إمكانيّة وجودها أم أن كل ما يخطر ببال الله يصبح واقعاً، بحيث لا يجوز التمييز بين ملكة فهمه وإرادته؟ تبعا لهذا، كيف يمكن تصوّر حريّة الله؟ هل بوسع الإنسان استيعاب قرارات الله أم أن عقله يبقى من

---

(126) انظر مقدمة: Gottfried Wilhelm Leibniz, *L'Être et la relation; avec trente-cinq lettres de Leibniz au R. P. Des Bosses*, bibliothèque d'histoire de la philosophie, trad. du latin et annotées par Christiane Frémont; préface de Michel Serres (Paris: J. Vrin, 1981).

(127) Robinet, *Architectonique disjonctive, automates systématiques et idéalité transcendantale dans l'œuvre de G. W. Leibniz: Nombreux textes inédits*.

(128) Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*.

(129) Duchesneau, *Leibniz et la méthode de la science*.

(130) Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*.

(131) Ben Guiza, *Le Rationalisme concordataire de la philosophie de Leibniz*.

طبيعة مغايرة لطبيعة عقل الله وحكمته؟

إذا نظرنا في مسألة الخلق كما تصوّرها ديكارت، نلاحظ أنّه يمنح القدرة الإلهيّة مساحة كبيرة جداً، بحيث يصعب تصوّر حكمة إلهيّة تكون، كما هو معروف في فلسفة لايبنتز، تطبيقاً للقواعد التي تمنحها دلالة ومعنى. يتفق أرنو مع ديكارت في القول إنه يستحيل على الإنسان أن يعرف طبيعة الله انطلاقاً من مخلوقاته، وسبب ذلك صادر عن ملكة فهم الإنسان المتناهية. لذلك فهو غير قادر على فهم أسباب الخلق، واتفاقه مع جوهر الله. يعجز الإنسان، بحسب أرنو، عن تعديل أفكاره على «طريقة معرفة الله للأشياء»[132]. يكفي الإنسان إذاً معرفة أنّ الله حرّ يخلق ما يشاء، وهو على كل شيء قدير. انطلاقاً من ذلك، يميّز أرنو بين الممكن بالنسبة إلينا والممكن بإطلاق. على الإنسان أن يكتفي بمعرفة الممكن بالنسبة إليه، والمتمثل في ما خلقه الله، أمّا الممكن بإطلاق فهو ممكن يفوق عقل الإنسان، بل قل إنّه من غير المعقول تصوّره، لأنّ ذلك سيؤدي إلى تصوّر نوع من الانفعال في طبيعة الله. فالقول بوجود الممكن بإطلاق يفترض أنّ الله ـ الذي هو فعل محض ـ يبقى منفعلاً حيال الممكنات المطلقة، وذلك أمر غير جائز. يقول أرنو: «أعترف بكل أمانة أنّي لا أحوز أيّ فكرة عن الجواهر الممكنة إمكاناً محضاً، والتي لا يخلقها الله البتّة. وأميل كثيراً إلى الاعتقاد أنّها خيالات صرفة كوّنّاها بأنفسنا لأنفسنا، وأنّه لا يسع كل ما نسميه جواهر ممكنة إمكاناً صرفاً أن تكون شيئاً آخر غير قدرة الله الكليّة»[133].

على ذلك يرد لايبنتز بقوله: «لو أردنا رفض الممكنات المحض رفضاً كليّاً فسنحطم [بذلك] العرضيّة (La Contingence). فلو اقتصر الممكن على

(132) انـظـر: Leibniz, «Arnauld à Leibniz, 13 mai 1686,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, p. 30.

(133) انظر: المصدر نفسه.

ما خلقه الله بالفعل، فإنّ ذلك سيكون ضروريّاً في كل مرّة يقرّر فيها الله خلق شيء ما»[134] وفي رسالة أخرى يضيف لايبنتز موضّحاً هذا الموقف: «حين يريد الله خلق شيء ما، فليس بوسعه أن يخلق ذلك الشيء بمفرده من دون أن تكون له حريّة اختيار»[135]. فالتنوّع ضروريّ، إذاً، لوجود الأشياء في الكون، كما أنّه ضروريّ كي يمارس الله حريّته وتتوافر له إمكانيّة الاختيار بين أوضاع مختلفة. لا بد أن نميّز، إذاً، بين خلق الله وقدرته، كما أنّ علينا اعتبار أنّ تلك القدرة ملكة تفوق ما خلقه الله من أفعال. فالممكن يتجاوز الواقع من دون أن يتعارض معه.

كيف يفسر لايبنتز مسألة الخلق؟ يقول: قبل أن توجد الأشياء في هذا العالم بالفعل، فإنّها وجدت بما هي ممكنات ضمن عالم من العوالم اللامتناهية التي تزخر بها ملكة فهم الله. فالله لا يخلق إلّا ما كان ممكناً. يوجد الممكن أوّلاً على شكل أفكار. ولله فكرة عمّا يمكنه أن يخلق كما أنّ له فكرة عما لن يخلقه. هذا التنوّع في أفكار الله ضروريّ، لأنّ ملكة فهمه تتضمّن كل الأفكار الممكنة، ولكن ما الذي يحمل الله على تحويل ممكنات من دون أخرى من طَوْرِ الإمكان إلى طور الوجود الفعليّ؟

يقارن الله بين الأفكار التي في ملكة فهمه ويتبيّن قيمة كلّ واحدة منها، ويقرّر أن يخلق أو يمنح الوجود لما يرى أنّه خير بذاته. فالله لا يخلق الخير المترتّب على وجود الأشياء، بل يخلق الأشياء التي يرى أنّها خيّرة بذاتها. الممكن، إذاً، بالنسبة إلى لايبنتز ليس شيئاً نظريّاً يتحدد من خلال التركيبات الخياليّة، بل قل إنّ للممكن عنده شيئاً من الكينونة، غير أنّه يبقى كائناً منقوصاً. كيف ذلك؟

---

(134) انظر: «Remarques sur la lettre de M. Arnauld»، في: المصدر نفسه، ص 45.

(135) انظر: Leibniz, «Lettre à Arnauld, 4-14 juillet 1686,» dans: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Leibniz. Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy (Paris: J. Vrin, 1957), p. 121.

لا يجوز الممكن كياناً كاملاً بل يتضمن ميلاً للوجود، وهو يبقى، بحسب تعريف لايبنتز، ما يطالب بالوجود «Exigentia existere». لذلك يظل كيان الممكن منقوصاً يجوز أن نسميه، كما يقول أورتيغا إي غاسيت (Ortega y Gasset) حسب اصطلاح بعض المدرسيّين في القرن الثالث عشر والسادس عشر، كائناً منقوصاً (Ens diminutum)[136].

وهكذا، لا يعني وجود الممكن، من جهة إمكانه، أنّه يتحوّل بالضرورة إلى واقع، إذ لو تحوّل كل ممكن إلى واقع، فإنّ كل ما في العالم سيكون ضرورياً، ويفقد الخلق بذلك دلالته، إذ يعسر وقتها أن نتحدث عن إرادة خلق تميّز فعل الله.

ثمّة، إذاً، فرق بين الممكن الصرف والممكن الواقع. فالممكن الواقع لا يكون كذلك إلا لأنّ الله قد رأى الخير الذي تضمنه، ولأنّ ذلك الممكن متماكن (Compossible)[137]، أي إنّه قد وصل إلى درجة من الكمال تجعله خليقاً بالتحقق. إنّ الجواهر أو الحقائق الأزلية متماكنة بحسب لايبنتز، أي تتضمن في ذاتها قدرة على التحقق. ولا بد أن تكون لهذه القدرة على التحقق علّة كافية حتى «تتأسس على شيء موجود حادث». إنّ هذا الموجود الحادث هو الله. فليس لوجود الأشياء الخاصة دلالة أو معنى في حدّ ذاتها، لأنّ وجودها مرتبط بكونها ممكنات يعقلها الله ويخلقها متى يشاء. يقول لايبنتز: «إن إمكانيّة الأشياء، حين لا تكون قد وجدت بالفعل بعد، مؤسسة على وجود الله، إذ لا شيء ممكن إذا كان الله غير موجود. الممكنات موجودة منذ الأزل في أفكار ملكة فهم

---

(136) José Ortega y Gasset, *L'Evolution de la théorie déductive, l'idée de principe chez Leibniz = La Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, bibliothèque des idées; 66, traduit de l'espagnol par Jean-Paul Borel (Paris: Gallimard, 1970), p. 270.

(137) نتبنى ترجمة الدكتور حمادي بن جاء بالله لعبارة (compossible) بالمتماكن التي قدمها خلال درسه الخاص بترجمة **المقالة في الميتافيزيقا** لطلبة التبريز في مادة الفلسفة سنة 1997.

الله»[138]. فمن الضروريّ، إذا ما كان ثمة شيء من الواقعيّة في الماهيات أو الممكنات، أن تكون تلك الواقعيّة مؤسسة على شيء موجود راهن، وهي تبعاً لذلك مؤسّسة على وجود الكائن الضروريّ الذي تتضمن ماهيته وجوده، أو الذي يكفي أن تكون فيه الأشياء ممكنة حتى تكون راهنة»[139]. إن وجود علّة تبرّر فعل الله ترفع عنه كذلك صفة الاستبداد الممكنة التي لازمت تصوّر ديكارت لله. يشدّد لايبنتز على هذا المعنى نفسه في رسالة إلى الأب مولاريوس (Molarius) حيث يقول: «ليس لإله ديكارت إرادة ولا ملكة فهم ما لم يكن الخير موضوع إرادته والحق موضوع ملكة فهمه»[140].

إن الله كما يتصوّره ديكارت لا يتصرف إلا بضوابط حددها واختارها بنفسه، وقد كان بوسعه اختيار غيرها[141]. لتوضيح هذه الفكرة يضيف ديكارت قائلاً: «من المؤكد أنّ الحريّة التي توجد في الله تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك التي توجد فينا، علاوة على أنّه من باب التناقض أن لا تكون إرادة الله لا مبالية حيال كل الأشياء. إنّي أقول إنّه من المستحيل [...] أن تدفع فكرة الخير الله إلى اختيار شيء من دون شيء آخر»[142]. تبقى حريّة الله، إذاً، بحسب ديكارت، مطلقة، فلو شاء ربك، لتحولت

---

(138) انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz, «Causa Dei,» § 8, dans: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, p. 426.

(139) انظر الفقرات 184-190 من: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, p. 226.

(140) انظر الهامش رقم (18) ص 75 من: Leibniz, *Discours de métaphysique; sur la liberté, la grâce de dieu. Correspondance avec Arnauld.*

(141) يذهب سبينوزا هذا المذهب نفسه في: Spinoza, *L'Ethique* (Paris: Gallimard, 1954), pp. 62-70.

(142) انظر: René Descartes, «Réponses aux sixièmes objections,» dans: René Descartes, *Oeuvres de Descartes*, 13 vols., publiées par Charles Adam et Paul Tannery, sous les auspices du ministère de l'instruction publique (Paris: L. Cerf, 1897-1913), vol. XI, p. 232.

الحقائق الرياضيّة والمنطقيّة والفيزيائيّة إلى قضايا خاطئة، إذ لا يمكن حدُّ حريته بقواعد مسبقة. ولو فعلنا ذلك، لما كان تصوّرنا عن الله مختلفاً عن التصوّرات التي طوّرها الإغريق عن جوبيتر (Jupiter) أو زحل (Saturne). فالله، بحسب ديكارت، هو خالق جوهر ووجود المخلوقات. وهذا «الجوهر ليس شيئاً آخر غير هذه الحقائق الأزليّة»[143] التي يخلقها الله بقرار حرٍّ منه. لذلك يعتبر ديكارت أنّ فهم فلسفته وفيزيائه مرتبط بفهم وضع الحقائق الأزليّة وعلاقتها بالله. وهو يؤكد ذلك في رسالة إلى الأب مرسان (Mersenne): «لقد برهنت بشكل جليّ أنّ الله هو خالق كلّ الأشياء، ومعها كل المحمولات الأخرى: إذ إنّني برهنت على وجوده عن طريق الفكرة التي نحملها عنه، بل أكثر من ذلك، فما دامت لنا هذه الفكرة عنه، كان من الواجب أن يكون هو خالقنا. تلك هي «أسس فيزيائي ولكن، من فضلك، يجب ألا تقول ذلك، إذ إنّ أنصار أرسطو سيصطنعون صعوبات أخرى لقبول [أسس فيزيائي]، وآمل أن مَن سيقرأونها، سيتعوّدون تدريجيّاً على مبادئي، وسيتعرفون على حقيقتها قبل أن يتفطنوا إلى أنّهم يحطمون [مبادئ] أرسطو»[144].

فلو كان لله علل تتحكم في ملكة فهمه، لفقد حرّيته. لذلك كانت اللامبالاة من صفات الله الرئيسيّة في نظر ديكارت. يعني ذلك أنّ لا شيء في العالم يمكن أن يؤثّر في الله أو يحدّد سلوكه أو يجعله يفضّل خلق أشياء عوضاً عن عدم خلقها. فكل شيء تابع للرب ونابع منه. لذلك كانت الحقائق الأزليّة من خلقه، وسيكون من العبث اعتبارها مستقلة عنه. فحين يحصل أن نفهم حقيقة ما، نعتقد عادة أنّها نابعة من أذهاننا، لكن من جهة أن ضرورة هذه الحقائق «لا تتجاوز البتّة معرفتنا»، فذلك يعني أن تلك

---

(143) انظر: «Lettre à Mersenne, 27 mai 1630»، في: المصدر نفسه، ج 1، ص 152.

(144) انظر: «A Mersenne, 28 février 1641»، في: المصدر نفسه، ج 3، ص 297 ـ 298.

الضرورة صادرة عن الله الذي بقدرته تحويل تلك الحقائق إلى حقائق ضروريّة. لذلك تسبق حقيقة الأشياء فهمنا لها، لكنّها لا تسبق قرارات الله إذ هي نابعة منها. فمعرفة الله للأشياء ليست مجرد إقرار بوجودها، بل هي معرفة خلاقة ومُبدعة لأنّ قدرته خلاقة ومبدعة. وحين نتمعن في تلك القدرة، وهي في الآن نفسه، إرادة وفهم وخلق، يتبين لنا بوضوح أنّها تتجاوز قدرتنا على المعرفة. لذلك ليس بوسعنا معرفة الحقائق انطلاقاً من معرفتنا الله. فالعلاقة بين الله والحقائق ليست علاقة تحليليّة، لا يمكننا كذلك إدراك الله ومعرفته انطلاقاً من إدراكنا هذه الحقائق الأزليّة. ولو كان ذلك ممكناً، لكان بوسعنا معرفة اللامتناهي. يقول ديكارت في هذا الصدد: «أعرف أنّ الله هو خالق كل الأشياء [...]، وأقول إنّي أعرف وليس أتصوّر أو أفهم، إذ بإمكاننا أن نعرف أنّ الله لامتناه، عظيم القدرة، ومع ذلك، لمّا كانت نفوسنا متناهية، فهي عاجزة عن فهمه وتصوّره»[145]. فالجواهر، بحسب ديكارت، مثلها مثل الموجودات، مخلوقة. ولله الحريّة التامة في وضع الحقائق التي يريدها. لذلك، يرّد ديكارت على مازلان (Meslan) الذي يسأله عن حريّة الله بقوله: «تطلبون منّي كذلك أن أبيّن ما الذي اضطر الله إلى خلق هذه الحقائق؟ أقول إنّه كان حرّاً أن يكون من الخطإ أن تتساوى الخطوط المأخوذة من محور دائرة، كما كان حرّاً في خلق العالم أو عدم خلقه»[146].

لا تطرح مسألة الحريّة إذاً بالنسبة إلى الإنسان كما تطرح بالنسبة إلى الله. فإذا كانت اللامبالاة «حجّة على قدرة الله العظيمة»[147]، فإنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الإنسان. فخيارات الإنسان مرتبطة، بحسب ديكارت، بإدراكه أنّ الله وضع الخير والحقيقة وحددهما بحيث يجد نفسه

---

(145) انظر: «A Mersenne, 27 mai 1644»، في: المصدر نفسه، ج 1.

(146) انظر: «Descartes à Mersenne, Amsterdam 27 mai ou 3 juin 1630»، في: المصدر نفسه، ج 1، ص 152.

(147) انظر: «6e Réponses»، في: المصدر نفسه، ج 9، ص 233.

يميل ميلاً طبيعياً إلى الخير. لذلك تبقى معايير التّمييز بين الممكن والمستحيل، معايير إنسانية فقط. فالله لا يبالي بهذه المعايير لأنّه من الناحية النظريّة، ليس ثمة شيء يمكن أن يكون مستحيلاً بالنسبة إليه: «فمن باب التناقض[148]، كما يقول ديكارت، أن نقول إنّ إرادة الله لم تكن لامبالية حيال كل الأشياء التي تحدث منذ الأزل. فليس ثمة في [إرادة الله]، أي فكرة تمثل الخير، أو الحق، وما يجب الإيمان به، وما يجب فعله وما يجب تركه»[149]. يلاحظ لابورت (Laporte) في هذا الصدد، أنّ تصوّر الله لما هو ممكن أو ضروريّ أو عرضيّ لا يتناسب مع تصوّرنا الإنسانيّ[150]. فلا يمكن أن نقول مثلاً إنّ عند الله بعض الأفكار تأتي بعد الإرادة ثم توجهها، لأنّ ملكة الفهم والإرادة والقدرة شيء واحد عنده. ذلك هو معنى اللامبالاة الإلهيّة، وهو كذلك مغزى حريته وقدرته. علينا أن نعترف أنّ فكرة الخير التي فينا صادرة عن الله. ولا حاجة لنا، إذاً، بحسب ديكارت، إلى تبرير خيريّة ما خلق الله.

يقدم لايبنتز تعريفاً عن الله وصفاته يختلف كثيراً عن ذاك الذي قدمه ديكارت. فالغرض الحقيقي من كتاب **مقالة في الميتافيزيقا** إنّما هو إزاحة فكرة حكم الله الاستبدادي. فليس حكم الله، في نظر لايبنتز، حكماً استبداديّاً لا حكمة فيه ولا نظام به. تُثبت أحكام القضاء الإلهيّ الكليّة أنّ الله حاكم يسعى لوضع نظام محكم. لذلك فإنّ ما يقرره صادر عن العقل ويخص خير رعيته ومصلحتهم. فالإله الحقيقي لا يشبه في شيء شخصيّة ترازيماك (Thrasymaque) الأفلاطونيّة الذي يرى أن العدل ما هو إلا تحقيق لرغبة المستبد. ثمة بهذا المعنى ضربان من التأويل يعوقان فهم حقيقة الله. الأوّل تأويل اللاهوتيين الذين لا يفترضون طيبة الله. والثاني

---

(148) عبارة Il répugne في هذا النص تعني من المتناقض.

(149) انظر: «6e Réponses»، في: المصدر نفسه، ج 9، ص 232-233.

(150) انظر: Jean Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, épiméthée: Essai philosophiques, 3e éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1988), pp. 288-289.

تأويل الأنتروبومرفيين الذين يقلّلون من عظمته ومجده. فما هو المقصود أوّلاً بمجد الله؟ يعني مجد الله مجموعة صفاته، أي طيبته وحكمته وقدرته ويظهر، بحسب لايبنتز، في خلقه وفعله ويبدو واضحاً في التناغم الكلّي، كما يظهر بصفة أخصّ، عند بعض الناس الذين يحاكون فعله بمحاكاة تنضيده وتنظيمه للكون. لذلك كان الأمير «صورة من الله بطريقة أكثر خصوصيّة من بقيّة البشر»(151).

إنّ إثبات قدرة الله على الخلق انطلاقاً من الممكنات التي تزخر بها ملكة فهمه قد أدى بلايبنتز إلى العودة، في كثير من المناسبات، إلى التذكير بالتمييز الرئيسي بين الحقائق الضروريّة والحقائق العرضيّة. يقول لايبنتز في نص لاتيني: «لا يمكن الحقائق العرضيّة أن تحال إلى مبدأ عدم التناقض وإلا لتحوّلت كلّها إلى ضروريّة، والحقائق الأخرى [أي العرضيّة] لن تكون ممكنة إلا من جهة وصولها إلى الوجود الفعليّ»(152). تفترض فكرة حدوث العالم أنّ لله قدرة على الاختيار بين حالات متعددة بل قل، بين عوالم متعددة. وكما يقول لايبنتز: «مع أنّ الله يختار دائماً الأفضل، إنّما لا يمنع هذا إبقاء الأقل كمالاً ممكناً في ذاته حتى وإن لم يتحقق، إذ إنّه لم يُرفض لاستحالته بل لنقصانه»(153). تتمثل عرضيّة العالم في أنّ الله يختار هذا العالم من بين عوالم أخرى ممكنة. لذلك يرى لايبنتز أنّ الحقائق العرضيّة تتضمّن، داخل تصوّرها، إمكانيّة أسبابها التي تمثّل بدورها قرارات إلهيّة حرة تختلف عن الحقائق الأزليّة، وعن إمكانيّة الأجناس التي تبقى تابعة لملكة فهم الله وحده، من دون افتراض إرادته»(154). فإذا كان

---

(151) Leibniz, *Oeuvres de Leibniz*, vol. II, p. 551.

(152) انظر: Leibniz, «De Contingentia,» dans: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Textes inédits: D'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, 2 vols., bibliothèque de philosophie contemporaine, publiés et annotés par Gaston Grua (Paris: Presses universitaires de France, 1948), vol. I, p. 303.

(153) انظر الفقرة XIV من هذا الكتاب.

(154) انظر: Leibniz, «Lettre à Arnauld,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, p. 116.

الممكن، عند ديكارت، من جهة أنّه ممكن محض لَم يُخلق بعد، شيئاً مستحيلاً ولا يسعنا تصوّره مادمنا لا نتصوّر إلا نسبة إلى ما نعرف في الأشياء المخلوقة، فإنّ ذلك الممكن المحض يكوّن بالنسبة إلى لايبنتز، مضمون ملكة الفهم الإلهيّ. وهو يرى أنّه لو كان الله خالقاً كل ما هو ممكن، أي محوّلاً إلى الفعل كل ما تصوّره ممكناً، لبقي العالم برمّته في سياق الضرورة. ومن جهة أخرى، لو كان الله خالقاً الأشياء من دون أن تكون ثمة علّة تبرّر لِمَ خلق هذا الشيء ولم يخلق غيره[155]، لفقدَ العالم معناه. لذلك يتميّز العَالم بصفتين رئيسيتين: هما العرضيّة والكمال. فخلق الله العالم لا يعني أنّه ضروريّ بل يعني أنّه أكمل ما كان بالإمكان خلقه. بعبارة أخرى، يفترض خلق هذا العالم أن الله قد قرّر، باختيار حر منه، بحسب ما أقرّته معرفته لمجموع العوالم الممكنة، أنّه أكمل هذه العوالم التي يمثل مجموعها ملكة فهمه، ويمثل تصوّرها فكره. أمّا الحقائق الأزليّة فتقيم في عقل الله (Intellectus)، وهو لا يخلقها، «لأنّها، كما يقول لايبنتز، ليست غير استتباع لملكة فهمه الذي لا يخضع بالتأكيد لإرادته ولا لجوهره»[156]. فالقول إنّه لم يكن لله علّة تبرّر خلقه العالم يعني أنّ الله خلق كلّ ما كان بإمكانه أن يخلق، بحيث يصبح العالم الحادث عالماً نقيضه مستحيل، لأنّ الواقع مطابق تماماً لما هو ممكن، ويصبح الحادث معيار المثال[157]. نفهم موقف لايبنتز، إذاً، انطلاقاً من تصوّره للعرضيّة في تعارضه مع الضرورة وفي علاقته بالممكن، أن يكون ما يحدث وحده ممكناً، يعني أنّنا سنجد أنفسنا حيال ضرورة محض هندسيّة الطبيعة والصفات. اعتباراً لذلك، يجد لايبنتز نفسه مضطراً للرّد على ديكارت

---

(155) ذلك هو معنى العلّة الكافية، فالله لا يخلق هذا العالم بالذات فقط، بل يخلق هذا العالم على الوجه الذي يختاره، انظر الفقرة السابعة من: *Principes de la nature et de la grâce fondées en raison*، في: المصدر نفسه، ج 6، ص 602.

(156) انظر: «Lettre à Arnauld»، في: المصدر نفسه، ج 2، ص 116.

(157) انظر: Laurence Devillairs, *Descartes, Leibniz, les vérités éternelles*, philosophies (Paris: Presses universitaires de France, 1998), p. 84.

وهوبز وسبينوزا الذين طوّروا موقفا يرفض فكرة الإمكان، ويقر بضرورة ميكانيكيّة هندسيّة تسوس الكَون وتحدّد مصيره. يقول لايبنتز في هذا الصدد: «أعتقد أنّ ليس من اللازم أن نعيب على أتباع هوبز وسبينوزا تحطيمهم الحريّة والعرضيّة، إذ إنّهم يعتقدون أنّ ما يحدث ممكن فقط، وأنّ عليه أن يكون مطابقاً لضرورة مجردة هندسيّة. لقد جعل هوبز كل شيء ماديّاً، وأخضعه للقوانين الرياضيّة وحدها؛ كما رفع سبينوزا عن الله [صفتي] الذكاء والاختيار، وترك له قدرة عمياء ينبعث منها كل شيء انبعاثاً ضروريّاً»[158].

3 ـ الفيزياء والميتافيزيقا

لا يجادل لايبنتز الديكارتيّين في موقفهم الميتافيزيقيّ من مسألة الخلق فحسب، بل يذهب إلى النظر في مصدر الاعتبارات التي أسست تلك المواقف الميتافيزيقيّة والتي تتمثل في الحقيقة في فلسفة الطبيعة أو التصوّر الفيزيائي للطبيعة. زد على ذلك، أنّ لايبنتز يرفض الموقف الديكارتيّ العام القائل بالفصل بين حقائق الميتافيزيقا التي ينتجها العقل وحقائق اللاهوت التي تصدر عن العقيدة. فالفصل بين حقائق تعتبر «فوق العقل» وأخرى في متناوله لا يمكن أن يؤدي لغير الإيمانيّة والآراء الاعتباطيّة. كما أنّ القول بوجود حقائق دينيّة «تعارض» العقل يمكن أن تؤدي إلى شتى أشكال الإلحاد والكفر. يصرح لايبنتز بذلك في أوّل مرّة يذكر فيها استرداده مفهوم الصور الجوهريّة. يقول: «لقد وضعت تخطيط مؤلف عنوانه **براهين كاثوليكيّة** [...] وجب أن يكون هذا المؤلف الكبير مسبوقاً بعناصر الفلسفة الحقيقيّة [...] إذ إنّني أعدت وضع الصور الجوهريّة على [أسس] برهانيّة وهي صور ادّعى الديكارتيّون تحريمَها باعتبارها أوهاماً غير قابلة

---

(158) انظر: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 371, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, p. 335.

للتفسير، وفي ذلك إضرار بديننا. فإن لم تكن طبيعة الأجسام إلا امتداداً كما ادّعى ديكارت، فستتحول المعجزات إلى قضايا مستحيلة، ستكون هذه النقطة الميتافيزيقيّة مستحبة جداً لليسوعيين وغيرهم من الدكاترة اللاهوتيين»[159].

إعتباراً لذلك، فمن أهداف **المقالة في الميتافيزيقا** الأساسيّة، بيان مسألة الترابط العضوي بين القضايا الفيزيائيّة والمسائل الميتافيزيقيّة والدينيّة، إذ لا يمكن فصل تصوّراتنا عن الله عن تلك التي نطوّرها عن العلم الفيزيائيّ والرياضيّ، كما لا يمكن معارضة العقل للعقيدة. لذلك يندرج النقد الجذريّ للفكر الديكارتيّ وبخاصة لأطروحته القائلة بوجود جوهرين مختلفين، جوهر مادي وجوهر روحي، ضمن التوجّه نفسه الذي أدى بلايبنتز إلى التوفيق بين العلل الفاعلة والعلل الغائيّة. ولكي نفهم موقف كلا الفيلسوفين من علاقة الفيزياء بالميتافيزيقا، لا بد أن نُذكّر أنّ تفسير الطبيعة غدا منذ قيام الثورة الكوبرنيكيّة منوطاً بالفيزياء الرياضيّة التي تصف العالم المادي وصفاً يقوم على التجريد الرياضيّ. ذلك هو المعنى الذي ميّز عصر الحداثة من جهة اعتباره الطبيعة عالماً لامتناهياً وليس كوناً مغلقاً كما بيّن ذلك ألكسندر كويريه (Alexandre Koyré)[160]. وقد لعب غاليليه دوراً أساسيّاً في تحقيق هذا التحول إذ قد جاء، كما قال، في أقدم الموضوعات بعلم جديد بإطلاق[161] عبّر عنه في رسالة إلى قورنينيوليستي:

---

(159) ذكر النص فيشان ص 274 في: Leibniz: *Discours de métaphysique; suivi de Monadologie; Et autres textes*, et *Sämtliche Schriften und Briefe*, série I, t. 1, p. 225.

(160) انظر: Alexandre Koyré, *Du Monde clos à l'univers infini = From the Closed World to the Infinite Universe*, collections idées; 301. Philosophie, traduit de l'anglais par Raïssa Tarr ([Paris]: Gallimard, 1973).

(161) يقول غاليليه عن الطبيعة: «لقد جئنا في أقدم الموضوعات بعلم جديد بإطلاق» (**حوار حول نظرتي العالم الكبيرتين، اليوم الثالث**)، انظر: Galileo Galilei, *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles = Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, épiméthée: Essais philosophiques, introd., trad., notes et index par Maurice Clavelin, nouv. éd. corr. et augm. (Paris: Presses universitaires de France, 1995), p. 125.

«وبالنسبة إليّ فإنّي أعتبر في الحقيقة أنّ كتاب الفلسفة هو ذاك الكتاب المفتوح أمام أعيننا باستمرار، إلا أنّه لما كان مكتوباً بحروف مختلفة عن حروفنا الهجائية فإنّ قراءته ليست في متناول الجميع. إنّ حروف هذا الكتاب هي المثلثات والمربعات والدوائر والكرات والمخروطات وأشكال رياضية أخرى صالحة تماماً لمثل هذه القراءة»(162).

ينطلق موقف ديكارت العلمي من هذه المقدمات الغاليلية بحيث لا تكتسي نظريّة ديكارت الفيزيائية دلالة ومعنى إلا داخل سياق القول بوحدة الطبيعة المحطمة لنظريّة الكوسموس الإغريقية. لذلك فلا تكمن طرافة ديكارت في الاهتمام العلمي البعيد عن القواعد والمبادئ الأرسطيّة فحسب، بل كذلك في ربطه بين المسائل الفيزيائيّة والمسائل الرياضيّة تماماً كما نبّه إلى ذلك غاليليه(163). ليس الوصف العلمي للطبيعة المميّز للفهم الكوبرنيكيّ غير تقنين للحركة. فما هي قوانين الحركة كما يراها ديكارت؟

إنّها القوانين التي يُعبَّر عنها بقواعد تبادل الحركة كما تتم في تصادم الأجسام. لذلك كانت الفيزياء عند ديكارت نظريّة في الاصطدام. تندرج هذه الفيزياء ضمن ميتافيزيقا السبب، الأمر الذي أدى به إلى اقصاء الصور الجوهريّة باعتبارها غير ملائمة لفعل الجسم الذي لا يمكن أن يكون إلا من خلال الملامسة. يقدّم ديكارت في كتابه **مقالة في العالم** دحضه المبرّر للصور الجوهريّة: تفترض الفيزياء حقيقة أوليّة مفادها وجود فارق بين إحساساتنا وأسبابها، ذلك هو ما ينبه إليه ديكارت: «اقترح تناول موضوع

(162) Galileo Galilei, *Dialogues [et] lettres choisies*, histoire de la pensée/ école pratique des hautes études; 14. Collection Unesco d'œuvres représentatives. Série européenne; choix traduction, préface de Paul-Henri Michel; introduction par Giorgio di Santillana (Paris: Hermann, 1966), p. 430.

(163) يصرح ديكارت في رسالة إلى الأب مارسان عن وجود ترابط عضويّ بين فلسفته وبين مبادئ العلم الغاليليّ: «إني أعترف لو كانت [نظريّة غاليلي] خاطئة فإن كلّ أسس فلسفتي خاطئة أيضاً». انظر: «رسالة إلى مرسان (Mersenne) نهاية تشرين الثاني/نوفمبر 1633»، في: Descartes, *Oeuvres de Descartes*, vol. I, p. 270.

الضوء، وأوّل شيء أوّد أن أنبهكم إليه هو وجود فارق بين الشعور الذي يتكوّن لدينا عن [الضوء]، أي الفكرة التي تكوّنت في خيالنا عن طريق عيوننا، وبين ما يوجد في الأشياء ويحدث فينا هذا الشعور، أي ما يوجد في اللهب أو الشمس، والذي يسمى الضوء»[164].

يعتبر ديكارت إذاً اللّون والحرارة وصفات الأجسام الأخرى صفات غير كافية لمنحنا تصوّراً حقيقياً عن الجسم، في حين أنّ ذلك ممكن لو نظرنا إلى الجسم من جهة الامتداد. لذلك يعمد ديكارت في تأمله الثاني من **التأملات الميتافيزيقيّة** إلى تقديم مثال، قطعة شمع توضع قرب النار فتتغيّر كل صفاتها الحسيّة بحيث لا يبقى من الشمع إلا الخصائص الهندسيّة المتمثلة في الامتداد. وهكذا يكون الامتداد بحسب ديكارت أهمّ صفة تمكّن من معرفة الأجسام[165]. يترتّب عن ذلك أنّ الامتداد هو جوهر الأجسام أو قل إنّ الجسم إنّما هو «شيء ممتد»[166] لا يمكن معرفته إلا من خلال شكله وعِظَمه وحركته.

يقدم ديكارت في **مقالته في العالم** تعريفه للطبيعة فيقول: «لتكونوا على علم أنّني لا أقصد أوّلاً من خلال عبارة الطبيعة بعض الآلهة، أو بعض القوى الخياليّة الأخرى، بل إنّي أستعمل هذه الكلمة للتعبير عن المادة نفسها من جهة أنّني أعتبرها بجميع الصفات التي نسبتها إليها، شريطة أن يواصل الله محافظته عليها بالصورة نفسها التي خلقها بها. فبمجرد أن يواصل الله المحافظة على المادة، يترتب عن ذلك بالضرورة أن تحدث تغيّرات في أجزائها، وما دام لا يمكن، على ما يبدو، إسنادها إلى فعل الله، لأنّها لا تتغير البتّة، فإنّي أنسبها إلى الطبيعة، وأسمي القواعد

---

(164) انظر: المصدر نفسه، ج 11، ص 3.

(165) انظر: *Principes de la philosophie*, 1ère partie, article 53، في: المصدر نفسه، ج 9، ص 48.

(166) انظر: «Troisième méditation»، في: المصدر نفسه، ج 9، ص 35.

التي تُسيِّر تلك التغيُّرات، قوانين الطبيعة»[167].

اعتراف ديكارت بوجود هذا النوع من الانتظام داخل الطبيعة يجعله متناغماً تماماً مع المنحى الميكانيكيّ الذي كان طاغياً في بداية القرن السابع عشر، والذي دافع عنه علماء وفلاسفة مثل غاليليه وهيغانز وغاسندي (Gassendi) ومرسان. وتبنّيه للتصوّر الميكانيكيّ يجعله لا يتوانى في دحض كل الكائنات التي لا علاقة لها بما يصوغه العلم الفيزيائي وما تقرره التجربة. يقول ديكارت في هذا المعنى: «أعرف جيداً أنكم ستقولون إنّ صورة هذه السّاعة ليست إلا صورة اصطناعيّة في حين أن صورة الشّمس جوهريّة، لكنني أجيب أن هذا التمييز لا يعتبر إلا سبب هذه الأشكال ولا [ينظر في] طبيعتها البتّة، أو قل إن صورة الشّمس الجوهريّة، من جهة أنّها تختلف عن مادتها، هي كيان فلسفيّ لا أعرفه»[168]. هكذا فالتخلي عن الصور الجوهريّة قد بدأ أوّلاً في المجال الفيزيائي. يوضح إتيان جلسون (Etienne Gilson) هذا الموقف الديكارتيّ فيقول: «بإحالته الثقل إلى الحركة، فإنّ ديكارت يرفض صورة الثقيل ويدحضها من الفيزياء باعتبارها عقيمة قبل أن يقوم بدحضها في الميتافيزيقا باعتبارها متناقضة»[169].

يذكر لايبنتز أعلام الحداثة ويثني عليهم ثم يقول: «لا يسعنا إلّا أن نثني على هؤلاء الأعلام في تفسيرهم الظواهر تفسيراً ميكانيكيّاً خاصاً بالطبيعة، وإنّ في معارضة هذا التفسير لَعيباً شبيهاً بذلك الذي ينفي ثقل الهواء، وعدّة اكتشافات أخرى حقّقها زماننا. ولكن لن نتحمل أن يعمد مُحَدثونا سعياً منهم إلى تجميل الفيزياء، إلى تحطيم الميتافيزيقا وأن يقلبوا

---

(167) انظر: الفصل السابع، في: المصدر نفسه، ج 11، ص 36 ـ 37.

(168) انظر: «Lettre à Morin, 12 septembre 1638»، في: المصدر نفسه، ج 2، ص 367.

(169) انظر: Etienne Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, études de philosophie médiévale; 13, 4. éd. (Paris: J. Vrin, 1975), p. 149.

الأخلاق واللاهوت، وهو أمر يبدو أن بعض آرائهم تؤدي إليها. ذلك أنّنا عندما نقول إنّ حقائق الهندسة والأخلاق الأزليتين، وتبعاً لذلك قواعد العدل والخير والجمال، هي نتائج لاختيار حرّ أو اعتباطيّ لإرادة الله، فإنّنا نرفع بذلك عنه حكمته وعدله بل ملكة فهمه وإرادته، ولا نُبقي إلّا على قدرة مفرطة يصدر عنها كلّ شيء، الأجدر بها أن تدعى طبيعةً من أن تدعى إلهاً»(170).

يبيّن نص **مقالة في الميتافيزيقا** أنّ الاعتبارات التي نُكوّنها عن الله لا يمكن فصلها، بأيّ جهة من الجهات، عن الاعتبارات التي نطوّرها في مجال العلم الرياضيّ والفيزيائيّ، لذلك فقد تضمّن هذا الكتاب نقد لايبنتز للفكر الديكارتيّ، وبشكل خاص لأطروحته الخاصة بكمّ الحركة. ولعل التركيز الكبير الذي نلاحظه في انتقاد لايبنتز لديكارت في **المقالة** إنّما ناجم عن تزامن كتابتها مع الهجمة التي قرّر القيام بها بنشر نصه **برهنة موجزة عن خطأ ديكارت الشهير**(171) الذي استرد أهمّ تمفصلاته في الفقرة XVII. يبيّن مفكر هانوفر أنّ الامتداد الذي يعتبره ديكارت فكرة واضحة ومتميّزة عن المادة يستوجب بدوره توضيحاً وبياناً ما دام يحال إلى عناصر أبسط منه مثل الشكل والعِظَم والحركة. فمن الخطإ أن نضع جوهر الجسم في الامتداد وفي تغيّراته، أي في تغيّر الشكل والحركة والعظم. فالصفات التي

---

(170) انظر: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. IV, p. 343.

(171) نشر لايبنتز هذا النص أوّلاً في: Gottfried Wilhelm Leibniz: «Brevis demonstratio erroris memorabilis cartesii et aliorum,» *Acta Eruditorum*, [vol. 5] (March 1686), et *Leibnizens Mathematische Schriften*, 7 vols., Herausgegeben von C. I. Gerhardt (Berlin; Halle: [n. pb.], 1850-1853), vol. VI, pp. 117-119.

ونشره بعد ذلك في شهر أيلول/ سبتمبر من نفس السنة في **جمهوريّة الآداب الجديدة** (*Nouvelle république des lettres*) فرد عليه واحد من الديكارتيّين هو الأب كاتالان (Le Père Catalan). ومنذ ذلك الحين، بدأ ما سيعرف في ما بعد «بخصومة القوى الحيّة» المتمثلة في التعارض بين الديكارتيّين القائلين بقياس القوّة بكمّ الحركة (mv) وبين المدافعين على القياس اللايبنتزي القائل «بالقوّة الحيّة» (mv^2).

يرى ديكارت أنّها مكوّنة لجوهر المادة تتضمن شيئاً خياليّاً مثلها مثل اللون والحرارة والصفات الحسيّة الأخرى. لذلك وجب وضع جوهر الجسم في قوّة الفعل والمقاومة وحدها التي لا يتيّسر إدراكها عن طريق الخيال، ولكن عن طريق ملكة الفهم. يعبّر لايبنتز عن هذا الموقف في رسالته إلى فوشي: «يتضمن الامتداد والصورة والعظم شيئاً خياليّاً وظاهراً مع أنّنا نتصوّرها بوضوح أكثر من اللون والحرارة، ومع ذلك فإنّنا حين نتعمق في البحث [. . .] يتبيّن لنا أنّ هذه التصوّرات تتضمن شيئاً من الغموض. ومن دون افتراض بعض الجواهر المتمثّلة في أشياء أخرى، فإنّ تلك التصوّرات خياليّة مثل الصفات الحسيّة أو الأحلام المضبوطة. فلا يمكن بالاستناد إلى الحركة وحدها أن نعرف إلى أيّ موضوع تنتمي [à quel sujet il appartient]»[172].

لا يتمثّل بيان خطل الفيزياء الديكارتيّة في مجرد التأكيد أنّ الامتداد وحده غير كاف لتحديد حقيقة الأجسام، بل كذلك في توضيح خطأ القاعدة الفيزيائيّة التي بنى عليها ديكارت موقفه. لذلك يعمد لايبنتز في الفقرة XVII إلى تحليل القضيّة الرئيسيّة التي تفصل بين فلسفته وفلسفة ديكارت: «يحافظ الله دائماً على القوّة نفسها ولكن ليس على كمّ الحركة ذاته، خلافاً لما يقره الديكارتيّون وكثيرون غيرهم». هكذا، يعمد لايبنتز إلى الإطاحة بقاعدة التفسير الميكانيكيّ المتمثلة في ما يعتبره ديكارت أوّل قانون من قوانين الطبيعة. طبعاً، لا يمكن إنكار مدى إضافة ديكارت الأساسيّة، فقد غدا من الممكن فهم حقيقة الظواهر الطبيعيّة من خلال مفهوم الحركة. وقوانين الاصطدام التي وضعها ديكارت تمثل في الحقيقة أوّل تعبير علميّ يُخضع الظواهر الفيزيائيّة لقواعد اللّغة الرياضيّة.

يبقى التفسير الميكانيكيّ ضروريّاً حين يتعلق الأمر بجزئيات

---

(172) استندنا في كتابة هذه الفقرة إلى تحليل فيشان ص 312 من: Leibniz: *Discours de métaphysique; suivi de Monadologie: Et autres textes*, et «Lettre à Foucher,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. I, p. 392.

الظواهر، ولكن لما نتحدث عن المبادئ العامة المتعلقة بقوانين الحركة، فإنّنا في حاجة إلى العودة إلى الصور الجوهريّة. فعلاً، إذا اعتبرنا الأجسام جواهر فإنّه يتعذر حصرها في الصفات الهندسيّة. في ردّه على ديكارت، يستردّ لايبنتز عبارة شهيرة وضعها سبينوزا: «لنقل إنّ الطبيعة تتضمن مملكة في مملكة وسلطاناً مزدوجاً: سلطان العقل وسلطان الضرورة، أو سلطان الصور وسلطان أجزاء المادة[173]، ولكلّ سلطان قواعده وقوانينه». لذلك يؤكد لايبنتز: «إنّي أوافق على اعتبار الصور أو النفوس غير ضروريّة في الفيزياء الجزئيّة»[174]، لكن ذلك لا يعني رفض الصور الجوهريّة. يضيف لايبنتز مذكّراً بمبدإ فلسفته الأساسيّ: «لا يليق بالفيلسوف أن يقبل بوجود هذه الأرواح أو الصور من دون أن تكون له علّة كافية، غير أنّه من دون هذه [الأرواح والصور] فليس من المعقول أن تكون الأجسام جواهر»[175]. يتمثل أهمّ نقد وَجّهَهُ لايبنتز لفكرة الامتداد، في القول بضرورة الاعتماد على مبدأ غير فيزيائي لتفسير طبيعة الفيزياء، وهو مبدإ القوّة. فالقوّة ليست الحركة بل هي موضوع [Sujet] الحركة، وهي بذلك تؤهّل لتشخيص الجسم من خلال إدراج مبدإ تمييز داخل الامتداد المتجانس. فنظريّة ديكارت الميكانيكيّة، وإن كانت ضروريّة، فهي غير كافية. كما أن النظريّة الأرسطيّة التي تقول بالعلل الغائيّة غير كافية كذلك، لأنها لا تتوصل إلى فهم جزئيات الظواهر. لذلك كان هاجس لايبنتز الأساسيّ متمثلاً في المحافظة على ما هو صالح في كلتا النظريّتين، أي وجوب فهم الظواهر بحسب المنهج الذي تعلنه فلسفة ديكارت ووجوب التفسير الميتافيزيقيّ الذي يستند إلى الصور الجوهريّة الذي تدعو إليه

---

(173) انظر: Leibniz, «Remarques sur Descartes,» dans: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Opuscules philosophiques choisis*, bibliothèque des textes philosophiques, traduits du latin par Paul Schrecker (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1969), p. 77, § 67, et *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. IV, p. 391.

(174) انظر: Leibniz, «Projet de lettre pour Arnauld,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, p. 73.

(175) انظر: المصدر نفسه.

الأرسطيّة. لذلك يعمل لايبنتز على بيان أن الله لا يحافظ على كمّ الحركة نفسه بل على كمّ القوّة نفسه في الطبيعة. إنّ ما جعل الديكارتيّين يقعون في خطأ أساسيّ هو القول «بمماهاة القوّة لكمّ الحركة، أو ضارب السرعة في حجم الجسد وذلك أمر بعيد عن الحقيقة»(176).

للرّد على ديكارت، ينطلق لايبنتز من مصادرة مألوفة في التقليد المدرسيّ مفادها وجود تكافؤ كامل بين الوجود والفعل. «فلا يمكن الجوهر أن يكون بلا فعل كما أنّه لا يوجد جسم بلا حركة»(177). لذلك كان الزمان عنده مبدأ التغيّر، لأن الزمان إنّما هو زمان الحركة الجوهريّة، في حين أنّه عند ديكارت مبدأ المثابرة. يتمثل عيب الامتداد الأساسيّ في كونه لا يقدر على التعبير عن التغيّر. يصرح لايبنتز بذلك إلى أرنو: «لا يمكن الامتداد أن يكون كائناً مكتملاً؛ فلا يسعنا أن نجني منه أي فعل أو تغيّر فهو يعبر عن الحالة الحاضرة فقط وليس عن المستقبل أو الماضي، كما ينبغي على تصوّر الجوهر أن يفعل»(178). فمن الطبيعي، إذاً، أن يتخلى لايبنتز عن مبدإ ديكارت الفيزيائي القاضي بمحافظة الله على كم الحركة نفسه mv لتعويضه بمبدإ محافظة الله على كمّ القوّة نفسه mv^2. تتمثل حقيقة القوّة في ارتباطها الأساسيّ بالجوهر باعتبارها الصفة التي تميّزه عن غيره من الجواهر، لذلك فإن الحركة بما هي مجرد تحوير الامتداد وتغيير للوسط، تتضمن، كما يقول لايبنتز، شيئاً من الخيال ما دمنا لا نستطيع التعرف على الموضوع الذي تُنسب إليه الحركة ما لم «نلجأ إلى القوّة التي هي سبب الحركة والتي توجد في الجوهر الجسمي»(179).

---

(176) انظر: Leibniz, «A Craien, juin 1679,» dans: Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, série II, t. I, p. 470.

(177) انظر: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, préface, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. V, p. 46.

(178) انظر: «Lettre du 21/31 octobre 1686»، في: المصدر نفسه، ج 2، ص 72.

(179) انظر: «Lettre à Arnauld, 30 avril 1687»، في: المصدر نفسه، ج 2، ص 98.

لم يتوصل لايبنتز إلى تطوير هذا الموقف النقدي من الفيزياء الديكارتيّة ومن استتباعاتها الميتافيزيقيّة إلا بعد مراجعة كاملة لتصوّراته الفيزيائيّة التي عبر عنها في نصوص مثل **نظريّة الحركة المجردة** (*Theoria motus abstracti 1671*) و**نظريّة في الحركة العينيّة أو افتراض الفيزياء الجديدة** (*Theoria motus concreti seu Hypothesis physica nova*) الذي يتممه. بحيث عمد إلى وضع قوانين الاصطدام بصياغة الكوناتوس (Conatus) (أو قوّة الدفع، وهو مصطلح استعاره من هوبز) صياغة رياضيّة جبريّة لا تعير اهتماماً لصفات المادة الفيزيائيّة مثل الثقل والصلابة ما يجعل قوانين الاصطدام ناتجة عن التركيب الهندسي للحركات أو بالأحرى لعناصرها الأولى الكامنة التي يسميها لايبنتز كوناتوس. يؤدي ذلك بالطبع إلى نتائج مناقضة لما يظهر في التجربة. فعلاً، وكما يفسر فيشان، فإن ذلك سيؤدي بنا إلى مفارقة مفادها: «إنّ جسماً نزعت منه الحركة، وهو في حالة سكون، لا يبدي أيّة مقاومة لجسم متحرك يصدمه حتى وإن كان ذلك الجسم صغيراً جداً بالنسبة إليه [. . .]. إن ذلك بالطبع مناقض لأبسط معطيات التجربة. لذلك كان من الضروري للتعبير عن هذه المعطيات، اعتبار الجسم بعد وضعه في سياق ما يسميه لايبنتز «بالنسق» أي المجموعة المتناسقة حيث تنتظم الأجسام على هيئة منظمة وموحدة». ذلك هو ما قدمه لايبنتز في نص **نظريّة الحركة العينيّة** (*Theoria motus concreti*) حيث قدم «افتراضاً فيزيائياً» (القول بوجود أثير يحمل الضوء الذي ينتشر في كل أرجاء النسق) يسمح بتفسير خصائص الثقل وتمطّط الأجسام، ما يسمح بتوفير الظروف الفعليّة للتجربة»[180].

وقد تخلى لايبنتز بعد ذلك عن محاولة القيام بدراسة رياضيّة للحركة

---

(180) انظر المطبوعة الثانية، ص 3 من: Michel Fichant, «Agrégation de philosophie, épreuves orales, G. W. Leibniz: Discours de métaphysique, présentation et commentaire».

المجردة لتكثيف اهتمامه بالقوانين التي تخوّل تكوين النسق. وقد كان لاطلاعه على أعمال هيغانز أهميّة قصوى في تحديد مجرى بحوثه الفيزيائيّة، خاصة النص الذي كتبه في كانون الثاني/ يناير 1678 **تجديد الديناميكا**(181). اكتشف لايبنتز وقتها أن قواعد الاصطدام الحقيقيّة تُظهر من خلال البيان والتجربة أن الأجسام إنّما تحافظ قبل اصطدامها وبعده على مجموع جداءات كمّها في مربع سرعتها (La Somme des produits des grandeurs des corps par le carré de leurs vitesses) mv^2 وهو كمّ يمثل القياس الحقيقي للقوّة. وقد عبر في رسالته إلى فوشي (Foucher) سنة 1693 عن تجاوزه نظريّته الفيزيائيّة القديمة. يقول: «قد كانت تلك الرسالة محاولة شاب لم يتعمق بعد في الرياضيّات. إن قوانين الحركة المجردة التي قدمتها وقتئذ، كان يجب أن تحدث بالفعل لو لم يكن في الجسم شيء آخر لم يتصوّره ديكارت ولا حتى غاسندي، ولكن بما أنّني اكتشفت أن الطبيعة تستعمل هذه القوانين بصورة مغايرة في شأن الحركة، فقد [أصبح] ذلك عندي واحداً من أكبر براهيني للرد على تصوّر طبيعة الجسم المتداول»(182).

خلاصة القول، إنّ تبنّي مبدإ جديد للحركة بتعريف القوّة ب mv^2 يؤدي في الحقيقة إلى الإقرار بقصور التصوّر الهندسي المؤسس لفهمنا للفيزياء على ثلاثي الكم والشكل والحركة والذي يمثل خطراً على أسس العقيدة المسيحية(183). لذلك كان من الضروري تصحيح الفيزياء الديكارتيّة لمدى خطورة تبعاتها اللاهوتيّة والميتافيزيقيّة. فلا غرو أن يوضّح لايبنتز أن التفسير الميكانيكيّ الذي قال به الديكارتيّون مناقض لدلالة

---

(181) انظر: Leibniz, *La Réforme de la dynamique: «De Corporum Concursu» (1678) et autres textes inédits.*

(182) انظر: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. I, p. 415.

(183) انظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 344.

الخلق، إذ إن رفض مبدإ الغائيّة إنّما يعني دحض حكمة الله وطيبته[184].
تلك هي القضيّة التي يبدأ بها لايبنتز **مقالة في الميتافيزيقا** وإليها يعود في خاتمتها.



---

(184) انظر: Leibniz, «Lettre à Ch. Philipp, déc. 1679,» dans: Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, série II, t. I, p. 495.

مقالة في الميتافيزيقا(*)

(*) جميع الهوامش الواردة في أسفل صفحات النص هي من وضع المترجم (المنظمة).

I ـ في الكمال الإلهيّ وفي أن الله يفعل كلّ شيء على أفضل وجه نتمناه

إن تصوّر[1] الله، الأكثر شيوعاً ودلالة[2]، يُعبّر عنه تعبيراً جيّداً

---

(1) نستعمل مصطلح تصوّر لترجمة كلمة (Notion) في الفرنسيّة، ونستعمل مصطلح مفهوم للدلالة على كلمة (Concept) في الفرنسيّة أيضاً وكلمة تمثل لنعرّب لفظ (Représentation).

(2) لم يرَ لايبنتز ضرورة في إعادة النظر في فكرة مقبولة موروثة مثل فكرة الله، واكتفى بالإشارة إلى ما هو متداول وشائع عند اللاهوتيين. **فالمقالة** موجهة إلى أرنو باعتباره رجل دين وفيلسوفاً. لا يتناول لايبنتز فكرة الله من وجهة نظر دينيّة، أي من جهة التناول اللاهوتيّ الصادر عن الوحي ممّا يمكن أن يدفعه مثلاً إلى الحديث عن الثلاثيّة، بل من وجهة نظر فلسفيّة. ففكرة الله التي يبدأ بها مقالته فطريّة أساساً. ولكن لا يكفي لفكرة أن تكون فطريّة حتّى تصبح معلومة، فقليلون مَن يدركون هذه الفكرة بوضوح. يقول لايبنتز: «لا يكفي أن نفكر في الوجود الكامل لنثبت أنّنا نمتلك فكرته»، انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz: «Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis,» *Acta Eruditorum*, [vol. 3] (November 1684), et *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, 7 vols., Herausgegeben von C. I. Gerhardt (Berlin: Leipzig, 1875-1890), vol. IV, p. 424.

فإثبات وجود الفكرة ليس أمراً بسيطاً لأنّه يفترض قبل ذلك تحليلاً دقيقاً يُخوّل معرفة مدى إمكان الفكرة (أي لا تناقضها)، وعندها يمكن القول إنّ الفكرة صحيحة. يعود لايبنتز إلى هذه المسألة عدة مرّات، فيخصص الفصل الأوّل من **المقالات الجديدة حول ملكة الفهم البشريّ** (في الأفكار الفطريّة) لدراسة هذه المسألة. يقول: «لقد كنت ولا أزال أدافع عن فكرة الله الفطريّة التي قال بها السيد ديكارت، وتبعاً لذلك، [فإنّي أدافع كذلك] عن أفكار فطريّة أخرى لا يمكنها أنّ تتأتى من الحواس»، انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, chronologie et introduction par Jacques Brunschwig (Paris: Garnier - Flammarion, 1966), livre I, chapitre I, § 1.

يبيّن لايبنتز من خلال دفاعه عن فطريّة فكرة الله أنّه ينتمي إلى مدرسة فكريّة تختلف عن المذهب الحسيّ والذريّ. وقد نقدهما في **المقالات الجديدة** ورد عليهما مبيناً وجوه انحباسهما ونقاط ضعفهما الفلسفيّين. فوثوق المبادئ ليس صادراً عن الاتفاق الكونيّ، كما يذهب إلى ذلك جون لوك (John Locke): «إنّي لا أؤسّس وثوق المبادئ الفطريّة على الاتفاق الكونيّ»، انظر: المصدر المذكور، الفقرة الرابعة. يتنافى هذا الاتفاق والقول بالفطريّة التي يعتبرها فيلسوف هانوفر مسألة من بين المسائل الرئيسيّة التي تخوّل التميز بين معسكر القائلين باتفاق العقيدة مع العقل، وبين القائلين بنقيض ذلك مثل لوك وهوبز.

بهذه الكلمات: إنّ الله كائن كامل بإطلاق[3]. لكنّنا لا نقدّر استتباعات هذا التصوّر بما فيه الكفاية. وحتى نُمعن النّظر أكثر [في هذه المسألة]، حريّ بنا ملاحظة وجود عدّة كمالات في الطبيعة يختلف بعضها عن بعض تماماً، وهي كمالات لله جميعاً[4]. كلّ واحد منها ملك لله ملكاً مطلقاً. لا بدّ أن نَعرِف أيضاً مَا الكمال. وها هي ذي إحدى علاماته الأكيدة إلى حدّ بعيد، فالصُور أو الطبائع التي لا يَسعها بلوغ أقصى الدرجات ليست كمالات، ومثاله طبيعةُ العدد أو الشكل إذ يترتّب تناقضٌ على [القول] بأكبرِ الأعداد أو عدد الأعداد كلّها أو بأكبر الأشكال[5]. بيد أنّ [القول]

---

(3) لا يتحدث لايبنتز عن الكمال الإلهيّ كما هو دارج في التقليد الفلسفيّ العربيّ الإسلاميّ. فابن سينا مثلاً لا يستعمل صيغة الجمع عند حديثه عن الكمال الإلهيّ. ليس الأمر كذلك عند لايبنتز، ولا عند ديكارت، انظر: Descartes, «Descartes à Elisabeth: Egmond, 15 septembre 1645,» dans: René Descartes, *Oeuvres de Descartes*, 13 vols., publiées par Charles Adam et Paul Tannery, sous les auspices du ministère de l'instruction publique (Paris: L. Cerf, 1897-1913), vol. IV, pp. 290-291.

يجادل لايبنتز في هذا النص ديكارت والديكارتيّين مؤكّداً استتباعات القضيّة. فهذا التعريف ذو أهميّة كبيرة لأنّ «مصدر الأخطاء متمثل في أننا لا نحرص على تفادي ما يعارض الكمالات الإلهيّة»، انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz, «Lettre à la princesse de Galles, 2 juin 1716,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VII, p. 379.

(4) تطرح مسألة تناغم الكمالات الإلهيّة مثل الحكمة واللطف والرحمة، إشكال الجمع بين الكثرة والوحدة، فكيف للكمالات أن تجتمع في كائن واحد؟ لكي يبرهن لايبنتز على تناغم الكمالات الإلهيّة، يتناول القضيّة التالية: «أ وب غير متفقتين»، لكن أ وب صورتان بسيطتان، ممّا يجعل البرهنة على قضيتنا مستحيلة، وما دام تحليل أ وب غير ممكن، استحالت البرهنة على عدم اتفاقهما، لذلك فبإمكانهما التركب داخل مفهوم واحد. لذلك تبقى الصور المطلقة لا متناقضة ومنتمية إلى الكائن نفسه. لا يمثل التوفيق بين تنوّع الصور المطلقة والوحدة الإلهيّة صعوبة كبرى بالنسبة إلى لايبنتز، لأن الصور البسيطة متماهية. يعبر جيل دولوز (Gilles Deleuze) عن ذلك بقوله: «تذهب الحجّة الأنطولوجيّة من مجموع كلّ الممكنات إلى فرديّة كائن ضروريّ: $\frac{\infty}{1}$. فالمتماهيات (Identiques) قسم من الكائنات، لكنه قسم به عدد واحد»، انظر: Gilles Deleuze, *Le Pli: Leibniz et le baroque*, critique (Paris: Editions de Minuit, 1988), p. 60.

(5) يمثل لاتناهي العدد «لامتناهياً خاطئاً» يعارضه «لامتناه حقيقي» مكوّن من الكمالات الموجودة في ملكة فهم الله على شكل تصوّرات بسيطة مطلقة، انظر: Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chapitre XVII, § 1, pp. 132-133, et

بأوسع العلوم وبالقدرة الكليّة لا يتضمّن استحالة. تبعاً لذلك، فالعلم والقدرة كمالات. ومن جهة أنّهما لله، فلا حدّ لهما. يترتّب عن ذلك أنّ الله بامتلاكه الحكمة العليا اللامتناهية[6]، يفعل على أكمل الوجوه، لا

«Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. IV, p. 246.

فمفهوم «أكبر الأعداد الممكنة» أو «أكبر سرعة ممكنة» يتضمن تناقضاً، لأنّ الحركة القصوى أو أكبر الأعداد الممكنة مفاهيم لا تعبر عن «حقيقة» بل تُجسّم تناقضاً مفهومياً. ليس للعدد أو للسرعة درجة قصوى ما دام من الممكن دائماً إضافة عدد لأقصى عدد توصلنا إليه. لذلك يستغل لايبنتز فرصة دحضه هذه الفكرة، للرد على نظريّة ديكارت القائلة إنّ حقيقة الأشياء الماديّة تكمن في امتدادها اللامحدد. يبيّن لايبنتز على نقيض ذلك أنّ طبيعة اللامتناهي تتمثل في تقدمه على كلّ قسمة وكلّ إضافة. فاللاتناهي كمال أوّل، وتصوّر بسيط يسبق القسمة، وليس العلم الإلهيّ الموسوم بلاتناهيه حصيلة تراكم معارف جزئيّة أو مهارات عينيّة. يستعمل لايبنتز في تعريفه لتصوّر الكمال كما لاحظ ذلك جان باتيست روزي برهاناً وضعه في مذكراته الباريسيّة (Notes parisiennes) سنتي 1675ـ1676، ومفاده أنّه من الضروريّ البرهنة على إمكانيّة تصوّرٍ ما للتفكير فيه، إذ يستحيل أن نفكر في ما كان متناقضاً أو مستحيلاً، أو قُل إنّ علامة الاستحالة، هي إمكانيّة التفكير في شيء وفي نقيضه. وهو تفكير لا يجدي ولا يمكن أن يفضي إلى نتيجة. فمفهوم «أسرع حركة» أو «أكبر دائرة» أو «أكبر عدد» مفاهيم متناقضة، لأنه يمكننا دائماً تصوّر حركة تفوق أقصى حركة أو عدد فوق أكبر عدد (حلّل لايبنتز هذه الفكرة في المصدر المذكور). خلاصة القول: إنّ التطوّر إلى ما لا نهاية ليس ممكناً حين يكون الكلّ نتيجة تركيب الأجزاء، وهو ممكن حين يكون الكلّ سابقاً الأجزاء مثلما هو الأمر في مجال الفكر.

(6) يُحوّل التعبير الرياضيّ عن اللامتناهي، الذي وضعه لايبنتز، هذا المجال من مصدر من صعوبات منطقيّة لا تنفد، إلى ميدان قابل للتنظيم والترتيب والفهم العقلاني. فعقلنا المتناهي لا يعوقنا عن فهم اللامتناهي! يقول لايبنتز: «مع أنّنا متناهون، فبوسعنا معرفة كثير من الأشياء عن اللامتناهي، مثال ذلك الخطوط المقاربة (Lignes asymptotiques)، أي الخطوط التي تتواصل إلى ما لا نهاية والتي تتقارب أكثر فأكثر من دون أن تتطابق أبداً، أو فضاءات لامتناهية في طولها والتي مساحتها ليست مع ذلك أكبر من مساحة فضاء متناه معيّن، أو حصيلة سلاسل لامتناهية، وإلّا فإنّه لن تكون لدينا أي معرفة بالله»، انظر: Leibniz, «Remarques sur la partie générale des principes de Descartes,» dans: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Opuscules philosophiques choisis*, bibliothèque des textes philosophiques, traduits du latin par Paul Schrecker (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1969), p. 26, et *G. W. Leibniz. Oeuvres choisies*, avec préface, notes, table par questions et table des noms propres par L. Prenant (Paris: Garnier frères, 1940), 2. édition (Paris: Aubier - Montaigne, 1972), p. 93.

يوازي لايبنتز بين فكرة اللاتناهي وفكرة الله. ففكرة اللاتناهي فطريّة نعثر عليها «في نفوسنا» قبل كلّ تجربة وهي، تبعاً لذلك، غير ناتجة عن الملاحظة الحسيّة، انظر: Leibniz, =

بالمعنى الميتافيزيقيّ فحسب بل بالمعنى الأخلاقيّ أيضاً. يُمكننا أن نعبِّر عن ذلك من جهتنا [بقولنا] إنّه كلّما ازددنا استنارة وتعرفاً على الخلق الإلهيّ وإطلاعاً عليه، كنّا أكثر استعداداً لاعتباره ممتازاً وملبياً لكلّ ما وسعنا أن نرغب فيه.

II ـ في الرّد على من يقولون إنّه لا خيرَ في أعمال الله، أو إنّ قواعدَ الخيرِ والجمال اعتباطيّة[7]

هكذا، فإنّي أبعد ما أكون عن رأي مَن يزعمون أنّه ليس ثمّة قواعد خير وكمال في طبيعة الأشياء أو[8] في أفكار الله عنها، وأنّ أعمال الله ليست خيّرة إلّا من جهة العلّة الصوريّة [المتمثلة] في أنّ الله قد قام بها[9].

Nouveaux essais sur l'entendement humain, livre II, chapitre XVII, § 3, p. 133.

على هذا الأساس، فهي «واقعة عقليّة». يقول لايبنتز: «ففكرة المطلق (بمعنى فكرة اللاتناهي الحقيقي) موجودة في داخلنا، مثل فكرة الوجود»، انظر: Leibniz, «Lettre à Des Bosses, 1 septembre 1706,» dans: Leibniz: *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, p. 314, et *L'Être et la relation; avec trente-cinq lettres de Leibniz au R. P. Des Bosses*, bibliothèque d'histoire de la philosophie, trad. du latin et annotées par Christiane Frémont; préface de Michel Serres (Paris: J. Vrin, 1981), p. 82.

تبقى فكرة اللاتناهي عند لايبنتز من صنف الحقائق الكليّة والضروريّة.

(7) تدعم هذه الفقرة الرأي الذي انطلق منه لايبنتز في الفقرة الأولى وهو يستعمل فيها الأسلوب الجدالي لانتقاد رأي كلّ من ديكارت وسبينوزا. وله في ذلك طريقتان مختلفتان: فهو يمزج بين الأسلوب التركيبيّ والأسلوب التحليليّ. فنراه تارة يعبّر عن فكرته في جملة تركيبيّة يستغرق تحليلها رسائل مطوّلة تبادلها مع أرنو، وطوراً الأسلوب التحليليّ الذي يخوّل استعمال حجج بالاستناد إلى الأمثلة والإحالات والبيانات والمقارنات. يناقش لايبنتز هنا أطروحة ديكارت ثم يبيّن بعد ذلك أنّ فلسفة سبينوزا (ولأرنو احتراز عليها) تستمد صلاحيّة نتائجها من المبادئ الديكارتيّة. تمثل **المقالة في الميتافيزيقا**، إذاً، فرصة مواتية لبيان هذا الربط العضويّ بين الفلسفتين.

(8) الـ «أو» الواردة في الجملة تعني الدلالة اللاتينيّة لكلمة (vel) أي «بمعنى». لذلك فإنّ طبيعة الأشياء وجوهرها يتطابقان، بحسب لايبنتز، مع الأفكار التي يحوزها الله عنها. هٰذا التطابق دلالة عميقة في فلسفة لايبنتز.

(9) يجادل لايبنتز ديكارت حين يقول: إنّ أعمال الله خيّرة لسبب صوريّ صرف متمثل

إن كان الأمر كذلك، فلا حاجة لله، باعتباره خالقها، أن يتأمّلها بعد

في أنّ الله قد خلقها. صرح ديكارت بهذا الموقف في **التأمل السادس**: «لأنّ [الله] قد قرّر خلق الأشياء الموجودة في الكون، لذلك السبب، وكما قيل في **سفر التكوين**، فإنّها خيرة جدّاً، أي إنّ علّة خيرها تابعة لارادته، خلقها على ذلك النحو»، في: René Descartes, «Réponses aux premières objections,» dans: Descartes, *Oeuvres de Descartes*, vol. IX, p. 235.

وهكذا، فديكارت يعتبر أنّ الله يقرّر مبدئيّاً أنّ الأشياء التي يخلقها خيريّة وهو لا يعاين ذلك في الواقع إذ لا حاجة له بهذه المعاينة. يرد لايبنتز على ديكارت وعلى التوجه العام الذي رسمه، وقال به فلاسفة مثل هوبز وكلارك، والذي يؤكد أن إرادة الله مطلقة وأنه لا يجوز اعتبار ضوابط تحكمها وتوجهها. وكما يذهب إلى ذلك هوبز فإن «كلّ ما يقوم به الله عادل، لأنّه لا يوجد كائن فوقه قادر على معاقبته أو إرغامه»، انظر: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, p. 289.

يسلك كلارك (Clarke Samuel) هذا المسلك الإرادي نفسه في وصف الله، فيؤكد أنّ العلّة الكافية تعبر في الحقيقة عن إرادة الله، انظر: «3ème écrit à Clarke»، في: المصدر المذكور، الفقرة 7.

لذلك كان على لايبنتز أن يحّل الإشكال التالي: لمَ نقول إنّ خلق الله خيّر؟ هل يتعلّق الأمر بعلّة صوريّة، أي بعلّة شكليّة وخارجيّة بمعنى أنّها مطلقة تكتفي بذاتها، بحيث تكون علّة الخلق غير محايثة له ومرتبطة به ارتباطاً خارجيّاً ما دامت مُلحقة بعلم الله وحده، كما ذهب إلى ذلك ديكارت؟ لا يمكن بالطبع إنكار حقيقة العلّة الصوريّة، فالأشياء خيّرة لأنّ الله قد كان سبباً في وجودها، ذلك يعني أن الله قد أراد خلق الأشياء. غير أن فكرة الإرادة وحدها لا تكفي، فقد جعل الله الأشياء خيّرة لأنّ ذهنه تصوّر الخير. فإذا كان من طبيعة الله أن يكون حكيماً، فمن تحصيل الحاصل أنّه يعرف ما الخير حين يقرّر اتباعه. يقول لايبنتز: «إنّه من العبث، بل من العبث النادر [القول] إنّ حقيقة الوجود الإلهيّ من تدبير إرادة الله الحرّة»، انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Textes inédits: D'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, 2 vols., bibliothèque de philosophie contemporaine, publiés et annotés par Gaston Grua (Paris: Presses universitaires de France, 1948), vol. I, p. 433.

فليس الله مُرغماً على خلق عالم يكون خيّراً، مع أنّ بإمكانه خلق غير هذا العالم الخير. يريد الله الخير بطريقة معلومة. لذلك، كانت طيبة الله ظاهرة للعيان. لا يرى الإنسان من هذا النظام إلّا بعض الجوانب. ومع ذلك، وكما يقول لايبنتز: «يُرينا النظام الرائع الذي نجده [في العالم]، بأن ثمة مبدأً كونيّاً ذكاؤه وقدرته فائقان»، في: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. IV, p. 560.

يعني وجود مبدإ كونيّ، أنّ المعرفة الإلهيّة ليست البتّة معرفة تجريبيّة، إذ ليست معرفة الله رؤية بَعديّة. فالمعرفة الإلهيّة معرفة بالسبب، والسبب قبليّ. انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz,

خلقها الذي لم يستخدم هذه العبارة الأنتروبولوجيّة[10] [ذات الصفة الإنسانية] إلّا **الكتاب المقدّس**[11] ويستحسنها كما يشهد بذلك لكي يعرّفنا

= *Opuscules et fragments inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*, collection historique des grands philosophes, par Louis Couturat (Paris: F. Alcan, 1903), réimprimé (Hildescheim: G. Olms, 1961), p. 25.

زد على ذلك، ليس الله في حاجة إلى الخروج من نفسه لمعاينة العالم الذي يراه، إذ لا يوجد العالم إلّا به، ويكفيه أن ينظر في أفكاره حتى يرى العالم ويعاين طيبته. فما يختاره الله يكون دائماً الأفضل، انظر: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 8, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI.

في القصة الأولى الواردة في **سفر التكوين** (*Genèse*)، يقال إنّ الله يتأمل أعماله بحسب تدرّج خلقه لها، وهو يحكم أنّها «خيّرة جدّاً»، انظر: *Genèse*, I, 4, 10, 12, 18, 21, 25, 31.

على ذلك يعلّق ديكارت بقوله: «قرّر [الله] أن يخلق الأشياء الموجودة في العالم لأنّ خيريتها صادرة عن أنّه أراد خلقها على ذلك الشكل».

(10) يحكم الله على أعماله كما لو لم يكن خالقها، يعني ذلك أن خيريتها صادرة عنها. يدرك لايبنتز أنّ مجال حديثه يبقى مجالَ تـأويل. وهو يقدم في هذا الشأن الموقف نفسه الذي دافع عنه ابن رشد في **فصل المقال** حين اتّهم المتكلمين بزج عامة الناس في شتى التآويل التي تفسد عليهم دينهم. لذلك، وفي هذا الاتجاه الرشديّ نفسه، يحرص لايبنتز على تقديم تأويل لا يعارض بين ما يمليه العقل وبين ما تقتضيه العقيدة، وهو في كلّ الحالات، يقول بضرورة العودة في كلّ شيء إلى مبدإ العلة الكافية، إذ لكلّ شيء علة تبرر وجوده ووضعه. زد على ذلك، يرى لايبنتز مثل ابن رشد تماماً أنّ النقاشات والحوارات الميتافيزيقيّة واللاهوتية التي دارت بينه وبين بعض رجال الكنيسة ليست كما يقول: «شعبية البتة، ولا هي قابلة أن تُفهم من قبل كلّ أصناف العقول»، انظر: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. IV, p. 47.

يعني ذلك أنّ المنهج البرهانيّ ليس منهجاً في متناول كلّ الناس وهذا موقف دافع عنه ابن رشد ضد المتكلمين.

(11) يوضح لايبنتز موقفه من خلال ردّه على ديكارت، فيستند إلى حجّة التقليد (Règle de l'autorité) التي استند إليها ديكارت نفسه والمتمثلة في النص الدينيّ. نلاحظ في هذا الشأن أنّ اعتماد ديكارت على حجّة التقليد يُعد استثناء لا يتماشى كثيراً مع مبادئ منهجه القائل بقاعدة «الوضوح والتميّز» أو ما سمّاه ديكارت أيضاً «القاعدة العامة» (La Règle générale) (**التأمل الثالث**) التي تقول بضرورة العودة إلى ما يقرّه العقل أوّلاً من دون الاستناد إلى ما أقرّه الأوّلون. انظر: Tahar Ben Guiza, «La Critique leibnizienne de la règle d'évidence,» dans: Tahar Ben Guiza, *Descartes et le rationalisme: Actes du colloque de Tunis 2-3 décembre*

أنّ روعة [هذه الأعمال] لا تُدرك إلّا بالنّظر فيها في ذاتها، وفي الوقت الذي لا نعتبر تلك التسمية الخارجيّة الصرف التي تُحيلها إلى أسبابها[12]. وإنّ ما يشهد ويدلّل على صحّة ما ذهبنا إليه، أنّ تأمل الأعمال يُمَكّن من كشف الصانع[13]. وجب، إذاً، أن تَحمل تلك الأعمال بَصمته في ذاتها.

1996 (Tunis: Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1997).

يتناول لايبنتز الصياغات الإنجيليّة كما لو كانت قولات فلسفيّة (Philosophèmes). فلا يعارض بين ما يُمليه العقل وما تصرّح به العقيدة .ويرى أنّ كلّ ما قام به المسيح لا يعدو أن يكون إعادة صياغة عقليّة للدين الطبيعيّ: «لقد استكمل المسيح عمليّة تمرير الدين الطبيعيّ، لتحويله إلى قانون. لقد قام بمفرده بما حاول كثير من الفلاسفة تحقيقه من دون أي نجاح»، انظر: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, préface, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, p. 26.

يجسم الدين المسيحيّ، بحسب لايبنتز، الدين الطبيعيّ الذي يعتمد على العقل. وهو يرى أنّ ثمّة حركة تصاعديّة ونوعاً من التواصل يربط بين الدين الطبيعيّ والدين المنزّل أو بين العقل والوحي، فيقول: «وهكذا، فليس من الصعب على اللاهوتيّين الذين يحذقون مهنتهم [توضيح] أنّ دواعي الإيمان تبرّر تبريراً نهائياً نفوذ الكتابة المقدّسة حيال محكمة العقل، وذلك حتى يتنازل العقل في ما بعد [لصالح الإيمان] باعتباره نوراً جديداً، ويضحّي له بكلّ متشابهاته»، انظر: Leibniz, «Discours préléminaire de la conformité de la foi et de la raison,» § 29, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, p. 67.

انطلاقاً من هذا الموقف المطابق بين العقيدة والعقل، ينتقد لايبنتز الأب أونوري فابري (Honoré Fabry) الذي يدّعي أنّ العقيدة تعارض المبدأ العقليّ الأساسيّ المتمثل في مبدإ عدم التناقض، فيرد عليه في **المقالات الجديدة**: « . . . كيف يمكن العقيدة أن تأمر بأيّ شيء يدحض مبدأً لا تستقيم من دونه أيّ عقيدة ولا أيّ إثبات أو نفي؟ ينبغي إذاً وبالضرورة ألّا تتناقض قضيتان صحيحتان في الآن نفسه، فلو كان (أ) و(س) الشيء نفسه، فمن الضروريّ أن يأخذ (ب) الذي هو الشيء نفسه و(أ) على أنّه مغاير لـ (ب)، والذي هو بدوره الشيء نفسه و(س)»، انظر: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre IV, chapitre XVIII, § 9, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. V, p. 481.

(12) المقصود بالتسمية الخارجيّة تعريف شيء ما من خلال علاقته بشيء آخر. وفي هذه الفقرة يؤكد لايبنتز أن خيريّة الأشياء لا تتأتى من مصدرها الذي تحال إليه والمميّز بالتمام والكمال، بل وجب أن تكون الأشياء خيّرة في ذاتها كي تكون مخلوقة من قبل كائن كامل.

(13) إذا اعتبرنا أنّ ما يوجد في العالم كلّه من خلق الله، فلا بدّ أن تظهر روعة العامل في روعة أعماله، وروعة الخالق من خلال مخلوقاته. وقد حصل لديكارت، في عدة مناسبات، =

أعترف أنّ الرأي المناقض لما ذهبت إليه يبدو لي على غاية الخطورة[14] وهو قريب جدّاً من رأي آخر المجددين المتأخرين[15]، الذين يقولون إنّ جمال

أن استعمل هذا التشبيه نفسه بين العامل وأثره. تتمثل الحجّة الأنطولوجيّة التي يستند إليها ديكارت للبرهنة على وجود الله في القول: إنّ الإنسان يعثر على فكرة الله في نفسه بحيث يتفطن إلى أنّ هذه الفكرة ليست ناجمة عنه بل هي صادرة عن الله الذي وضعها فيه: «من المؤكد ألّا نرى غرابة أن يضع الله فيّ هذه الفكرة عند خلقي، حتى تكون مثل علامة الصانع في أثره». إذاً، يكتشف الإنسان الله في نفسه، ويكتشف كذلك اقترابه من لاتناهي إرادته الحرة التي، كما يقول ديكارت: «تجعلني أعرف أنّي أحمل [في نفسي] صورة تشابهي مع الله»، انظر: Descartes, *Méditations*, dans: Descartes, *Oeuvres de Descartes*, vol. IX, p. 45.

تبعاً لهذا المنطق الديكارتيّ، فلو كانت أمارات الله موجودة في الإنسان، فلماذا لا يمكن العثور عليها في العالم؟ ذلك هو الاعتراض الأساسيّ الذي يقدمه لايبنتز على ديكارت.

(14) الخطر المشار إليه في هذه الجملة يخص الدين. يرى لايبنتز أنّ الفصل بين الله وأعماله يمثّل خطراً على الدين. لذلك تمثل الديكارتيّة في رأيه تهديداً للدين لا بد من إدانته ومقاومته. غير أنّ لايبنتز لا يغامر بمعارضة الفلسفة الديكارتيّة معارضة مباشرة، فهو لا ينسى أنّه يتحدث إلى رجل كنيسة (الأب أرنو) يميل إلى تلك الفلسفة. ولكي ينجح لايبنتز في فضح خطل موقف ديكارت، يحاول بيان اقتراب فلسفته من فلسفة بعض المحدثين مثل فلسفة سبينوزا التي راج أمر معارضتها للدين. وهكذا، يعمل لايبنتز على بيان العلاقة العضويّة التي تربط بين سبينوزا وديكارت، بحيث يصبح من البيّن أن موقف سبينوزا موجود ضمنيّاً في جوهر الفلسفة الديكارتيّة. فإله ديكارت وسبينوزا إله يتصرف من دون علّة غائيّة. يقول لايبنتز موضحاً هذا الرأي: «فالله أو الكائن الكامل عند ديكارت ليس إلهاً كما نتخيّله وكما نرجو أن يكون، أي [إلهاً] عادلاً حكيماً يفعل كلّ شيء، في حدود الإمكان، سعياً لخير المخلوقات، بل هو شيء يقترب من إله سبينوزا، أي [إنّه] مبدأ الأشياء، وهو عبارة عن سلطة عليا مسماة الطبيعة البدائيّة، تُسيّر كلّ شيء، وتفعل كلّ ما يفعل، ليس لها إرادة ولا ذهن، ما دام ليس خير [الله]، بالنسبة إلى ديكارت، موضوع إرادة الله ولا الحقّ موضوع ذهنه»، في: Leibniz, «Lettre à Malebranche, juin 1679,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. IV, p. 299.

(15) كتب لايبنتز في نصه الأوّل: «قريباً جدّاً من السبينوزيين». فعلاً، لا يبتعد تصوّر الله عند ديكارت كثيراً، في نظر لايبنتز، عن ذاك الذي يقدمه سبينوزا، وهو تصوّر تُمثّل فيه الطبيعة نتيجة لضرورة حتميّة بعيدة عن كلّ قرار إراديّ. فلا غرو أن يقول لايبنتز إن «سبينوزا قد ذهب إلى أبعد ممّا ذهب إليه [ديكارت]. . . فقد علّم أن جميع الأشياء موجودة بفضل ضرورة عمياء، وقد رفض القول بوجود ملكة فهم وإرادة لصانع الكون وتصوّر أنّه ليس للخير والكمال إلّا علاقة بنا نحن، وليس بالله»، في: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 173, dans:

الكون والحُسن الذي ننسبه إلى أعمال الله، ليس إلّا تلبيسات بشر تصوّروا الله على نحو حلا لهم. كذلك، إذا قلنا إنّ حُسن الأشياء لا يستند إلى أي قاعدةٍ للخير، بل إلى إرادة الله وحدها، فإنّنا [في ما أرى] ندمّر في غفلة منا، حبّ الله كلّه ونحطم كامل مجده، إذ لِمَ نحمده على ما فعل إذا كان خليقاً بالحمد حين يفعل العكس؟ ما مآل عدله وحكمته، إذاً، إن لم يبق غير ضرب من السلطة المستبدّة وحلّت الإرادة محلّ العقل(16) وأصبح ما يروق للأقوى عدلاً، كما هو الشأن في تعريف الطغاة؟ هذا ويبدو أنّ كلّ إرادةٍ تفترض علّة [محدّدة] لما يُراد، وهذه العلّة سابقة بالطبع على الإرادة. لذلك فإنّي أرى أن ما يُعبِّر عنه بعض الفلاسفة الآخرين غريب جدّاً. فهم يقولون إنّ حقائق الميتافيزيقا والهندسة الأزليتين، وتبعاً لذلك، قواعد الخير والعدل والكمال أيضاً، ليست سوى نتائج لإرادة الله، في حين أنّه يبدو لي أن هذه الحقائق ليست غير توابع لملكة الفهم عنده، وهي الملكة التي لا تخضع لإرادته ولا لماهيته(17).

Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, p. 217.

تبدو نصوص سبينوزا مدعمة لهذا الرأي. يقول: «لو كان الله يتصرف بحسب غاية [الخير] فإنّه يشتهي بالضرورة شيئاً هو محروم منه»، انظر: باروخ دي سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد (تونس: دار الجنوب للنشر، 1996)، ص 105.

(16) يرى لايبنتز أنّه من الضروري وجود علّة تبرّر فعل الخلق وتخرجه من بوتقة العرَضيّة. لذلك فهو لا يعيب على ديكارت تصوّره الله على أنّه ذو إرادة مطلقة، لا يتصرّف إلّا بضوابط حددها بنفسه لنفسه، بل يعيب عليه أن تحل «الإرادة محل العقل».

(17) تخضع الإرادة إلى المبادئ الكليّة المسيّرة لكلّ ما يوجد بحيث تكون «لكلّ شيء علّة كافية» تبرّر وجوده. فالإرادة تفترض وجود علّة تبررها: «لا شيء يمكن أن يحصل من دون أن يكون ثمّة سبب مهيّأ بحسبان لتحصل النتيجة، وذلك ينسحب على الأفعال الإراديّة وكلّ الأفعال الأخرى أيضاً»، انظر: Leibniz, Ibid., vol. VI, p. 103.

فللإرادة، إذاً، كما لكلّ شيء، علل وأسباب إذ «ستكون الإرادة بلا علّة [كافية] مثل الصدفة التي يقول بها الإبيقوريين. فإله يفعل بمقتضى مثل هذه الإرادة سيكون إلهاً بالاسم»، انظر: «4ème écrit à Clarke,»، في: المصدر نفسه، ج 7، ص 374، الفقرة 18.

تبعاً لذلك، فإنّ إرادة الله ليست إرادة مجردة يمكن أن تنقلب من النقيض إلى النقيض. فإذا ما كانت الإرادة غير محددة بملكة الفهم فهي ستحدد بشيء آخر غيره. بهذا المعنى لا يمكننا

III ـ في الرد على من اعتقدوا أنّه كان بوسع الله أن يفعل أفضل مما فعل[18]

ليس لي كذلك أن أوافق رأي بعض المحدثين الذين يؤكّدون بجسارة أنّ ما يفعله الله ليس أكمل ما يكون، وإنّه كان بإمكانه أفضل بكثير مما فعل، إذ تبدو لي نتائج هذا الرأي مناقضة تماماً لفكرة مجد الله[19]: فكما أن أدنى الشر شرّ يتضمّن نسبة ما من الخير، كذلك يتضمن أدنى الخير

= أن نفصل بين الإرادة ودواعيها. وهكذا، فإنّ لايبنتز يدافع عن نفس الأطروحة التي دافع عنها أرسطو في **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، انظر: Aristote, *Ethique à Nicomaque* (Paris: J. Vrin, 1987), livre III, chapitre IV, 1112 a 15, p. 132.

وهو يرى أنّ كمال الإرادة يكمن في كونها تسير بهدي الذهن وذلك على نقيض ما ذهب إليه ديكارت الذي تصوّر إرادة مطلقة تتجاوز حدود الذهن وتوقع الإنسان في الخطإ. يكمن كمال الإرادة في ارتباطها بالذهن وفي حوزتها على أفكاره، انظر: Leibniz, «Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum,» dans: Leibniz, Ibid., vol. IV, p. 361.

(18) يكمن أكبر عيب من عيوب هذه النظريّة في تضمنها فكرة سلبيّة عن عظمة الله وطيبته وحكمته وقدرته، بحيث نصبح عاجزين عن تقدير «جمال الأشياء» وروعة مخلوقاته. يردّ لايبنتز على هذا الادعاء من خلال نظريّة ستكون موضع انتقاد لاذع من قبل فولتير (Voltaire)، مفادها أنّ العالم الذي خلقه الله ليس عالماً خيّراً فحسب، بل هو أحسن العوالم الممكنة.

(19) يواصل لايبنتز في هذه الفقرة انتقاده لديكارت ومدرسته. فمع أنّ الاعتراض قديم، فإنّ لايبنتز يريد مجادلة المحدثين بصورة خاصة، وهو يعلم علم اليقين أنّ دعاة هذه النظريّة القديمة كثيرون: فمن هم هؤلاء المتّهمون المحدثون؟ إنّهم أولئك الذين يعتبرون أنّ وجود الشر في الكون أمر لا مفرّ منه، وأنّ العالم ليس على الكمال الذي نأمله. إنّهم يقولون أوّلاً إنّ التجربة تكشف أنّ العالم ليس خيّرًا بالصورة التي نزعم، فالكوارث التي تحدث تجعلنا نتصوّر بسهولة عالماً أكثر كمالاً منه. ولو قلنا بضرورة التحسّن المطّرد لهذا العالم، فإنّ ذلك يعني أنّه من الممكن دائماً تصوّر عالم أكثر كمالاً من عالمنا. غير أنّنا لو افترضنا أنّ الله مضطر إلى تصوّر عالم أكثر كمالاً من عالمنا، فإنّ ذلك يدلّ على أن حريّته محدودة. يبدو تهوّر المحدثين في تسرعهم في إثبات حقائق مهزوزة، لا يجوز إثباتها بسهولة. فمعرفتنا بالزمان ضئيلة ولا اعتبار لها، كما أن ما نعرفه عن التاريخ لا يمثل شيئاً ذا قيمة تذكر: «فنحن لا نعرف إلّا جزءاً بسيطاً جدّاً من الأزل»، انظر: Leibniz, *De l'origine radicale des choses (1697)*, dans: Leibniz, Ibid., vol. VII, § 13. مصدر تسرعنا في الحكم مرتبط بالمنهج العام الذي نختاره عادة. لذلك ينتقد لايبنتز طريقة

بعض الشر[20]. وفعلنا ناقص حين نتصرّف بكمال أقل ممّا يسعنا أن نفعل[21]. إنّنا نبخس عمل المهندس المعماري[22] حين نثبت أنّه كان بوسعه أن يجعله أفضل. أضف إلى ذلك، أنّنا نعارض الكتاب المقدّس في

ديكارت التي تستند إلى قاعدة الوضوح والتميّز. فلا شيء يسمح باعتبار أنّ كلّ ما كان واضحاً يكون متميّزاً بالضرورة. من هذا المنظور، لا نستطيع القول إنّه بإمكان الإنسان أن يدعي أنّه يعلم التناغم الموجود في العالم، وهو تناغم ينتظم وفق سلّم تراتب يفوق بكثير سلّم التراتب الذي نعرفه، وهو يستند إلى معايير تميز لا نقدر، بصفتنا بشراً، على إدراكها بوضوح.

(20) وردت هذه العبارة باللاتينيّة (Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mal).

(21) يمكن أن نعثر في بعض أقوال مالبرانش (Malebranche) على ما يَدعم هذا الرأيَ حيث يقول: «بلا ريب، كان بإمكان الله خلق عالم أكثر كمالاً من العالم الذي نسكنه»، في: Nicolas de Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, bibliothèque des textes philosophiques: Textes et commentaires, introd. philosophique notes et commentaires du texte de 1712 texte de l'éd. originale de 1680 par Ginette Dreyfus (Paris: J. Vrin, 1958), § 14.

كتاب **مقالات في عدل الله** الذي يجادل فيه لايبنتز بايل (Bayle) يرد كذلك على أرنو الذي لم يفلح في نقده نظريّة مالبرانش حول قاعدة اختيار الله الأفضل. فالمسألة الأساسيّة تتعلّق بمعرفة إذا ما كان ثمّة كمال يمكن أن يكون أعلى من الكمال العرضيّ؟ يجيب مالبرانش بنعم، وهو يفترض أنّ الله قادر أن ينتج عوالم «بعضها أكمل من بعض، وذلك إلى ما لا نهاية»، انظر: [Nicolas de Malebranche, *Recherche de la vérité* (Paris: J. Vrin, 1959), § 40].

يعتبر لايبنتز تفكير مالبرانش سليماً، ولكن بصفة جزئية فقط. فإذا كان ممكناً تنامي عدد العوالم الرديئة إلى ما لا نهاية، كما تتكاثر طبقات الأهرام في مستوى القاعدة، فإنّ القمّة لا تحتمل التكاثر إلى ما لا نهاية، إذ تفترض طبيعة الكمال التوصّل إلى حدّ أقصى أو إلى درجة قصوى. لا بد أن نلاحظ في هذا الصدد، أن مسائل الأقصى والأدنى تحتل مكانة مهمة في فكر لايبنتز. يقول: «ثمّة دائماً في الأشياء مبدأ تحديد، علينا استخراجه من اعتبار ما هو أقصى وما كان أدنى، وهو أنّ أقصى النتائج تحصل بأدنى الوسائل»، انظر: Leibniz, *De l'origine radicale des choses (1697)*, dans: Leibniz, Ibid., vol. VII, p. 304, § 5.

لذلك يؤكد لايبنتز في هذه الفقرة نفسها خطأ مالبرانش وغيره من الفلاسفة الذين «يتخيّلون أنّه لا يوجد شيء كامل ما بعده كمال يفوقه، وفي ذلك خطأ».

(22) عثر على صورة الله بصفته مهندساً عند ديكارت أيضاً في: Descartes, *Oeuvres de Descartes*, vol. VII, p. 369.

ويطوّرها لايبنتز في الفقرة 78 من كتابه **مقالات في عدل الله**.

الهندسة فنّ النظام والمهندس حِرَفيّ هذا النظام، وهو يضع أحسن نسبة بين استعمال =

تأكيده خيريّة أعمال الله. واعتباراً أنّ النقائص تُولّي القهقرى إلى ما لا نهاية، فمهما كانت الطريقة التي خلق بها الله أثره، فسيكون حسناً دائماً مقارنته بما هو أقلّ منه حُسنًا، لو كان هذا كافياً، لكن شيئاً ما لا يكون محموداً حين يمدح بهذه الكيفيّة فقط. أعتقد أنّنا سنجد كذلك في الكتاب المقدّس وعند الآباء القديسين شواهد لا تحصى تؤيّد رأيي[23]. غير أنّنا لا نجد ما يؤيد اعتقاد هؤلاء المحدثين. وهي ـ على ما أعتقد ـ مجهولة في كلّ

المعطيات (مثل المساحة والأدوات والمال) وبين تعدّد الغايات (الوظيفة والجمال)، انظر: المصدر المذكور، الفقرة 119. يُعبّر هذا الاختصار في الوسائل والتعدّد في الغايات، عن الحكمة التي يمكن الإنسان ـ أي المهندس والسياسي ورب الأسرة ـ امتلاكها، لكنّها عند الله دائمة ومتصلة، فهو يضرب بالحجر نفسه طائرين: «يرى الله بالضبط ما هي الأشياء بحسب الحقيقة الهندسيّة»، انظر: Leibniz, «Lettre à Des Bosses, 5 février 1712,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, p. 438.

يمكن أن تساعد الهندسة على فهم حقيقة الوقائع، وتَبَيُّن ما هو التحديد (La détermination). يضرب لايبنتز على ذلك مثال المثلث المتقايس الأضلاع (équilatéral ou perpendiculaire). غير أن التعبير عن الأشياء بلغة الهندسة ليس إلا تعبيراً مجازياً، بحيث إنّنا لسنا واثقين أنّ موضوع اهتمام المهندس شيء واقعيّ. المهّم بحسب لايبنتز، هو أن يكون موضوع هذا الاهتمام شيئا ممكناً. حول هذه المسألة انظر مقال: Pierre Burgelin, «Dieu comme architecte et dieu comme monarque,» dans: Centre internationale de synthèse (Paris), *Leibniz, 1646-1716, aspects de l'homme et de l'œuvre* (Paris: Editions Aubier - Montaigne, 1968), pp. 217-226.

(23) نعلم أنّ من بين الآباء الذين يذكرهم لايبنتز كثيراً في نصّه القدّيس أوغسطين (Augustin)، وهو لا يخفي ميله الواضح لفلسفات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين. كلّ هؤلاء يجتمعون في ردهم على سبب الخطإ الرائج عند المحدثين، والمتمثّل في أنّهم ينظرون إلى الأشياء نظرة جزئيّة، وليس بطريقة كليّة وعامة. لا يعرف الإنسان لمَ ولا كيف يكون هذا العالمَ أفضل العوالم. إنّه يعلم فقط أنّه كذلك. يفسر القدّيس بولس هذا الكمال في العالم بالعودة إلى صفات الله. يقول لايبنتز: «يتضمّن موضوع الله شيئاً من اللاتناهي، وتمتد عنايته إلى الكون [بأسره]، ولا يكاد يمثل ما نعلمه عنه شيئاً، ونحن نريد قياس حكمته وطيبته عن طريق معرفتنا الخاصة: يا له من تمرّد، بل يا له من عبث [...] فأن نقول مع القدّيس بولس يا روعة العلم الإلهيّ (altitudo divitiarum et sapientioe) لا يعني أنّنا نتخلى عن العقل، بل هو استعمال للأسباب التي نعرفها، لأنّها تعلّمنا عظمة الله التي يتحدث عنها القديس، إنّما [في ذلك] اعتراف بجهلنا للوقائع، وإقرار مع ذلك، قبل أن نرى، أن الله يفعل كلّ ما هو أفضل وما يمكن فعله، تبعاً لحكمته اللامتناهية التي تضبط أفعاله»، في: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 134, dans: Leibniz, *Die Philosophischen*

العصر القديم، تستند إلى معرفة ضئيلة جدّاً بالتناغم العام[24] للكَون وعلل التدبير الإلهيّ الخفيّة، ما يجعلنا نحكم جزافاً، أنّه كان بالإمكان تحسين أشياء كثيرة. هذا ويلحّ هؤلاء المحدثون على بعض لطائف مهزوزة، إذ يتخيّلون أنّ لا وجود لشيء كامل كمالاً ما بعده كمال، وهو خطأ. هم يعتقدون كذلك أنّهم يتدبّرون أمر حريّة الله، وكأنّ أكمل الفعل ليس أعلى درجات الحريّة بحسب ما يقتضيه العقل[25]. هكذا فالاعتقاد في أنّ الله يُؤثر في شيء ما من دون أن يكون لفعله علّة تحدد إرادته ـ علاوة على أنّه

Schriften von G. W. Leibniz, vol. VI, p. 188.

(24) يلعب مفهوم التناغم دوراً مهماً في فلسفة لايبنتز ويمكن اعتباره توحيداً للتنوّع الذي يخص المستوى الفيزيائي والكوسمولوجي واللاهوتيّ والجمالي والإيتيقي والأنطولوجي. وقد قدم لايبنتز نفسه في عديد المناسبات على أنه «مبدع التناغم المسبق الوضع» (Harmonie préetablie) الذي يحدث أن يسميه أيضاً «النسق الجديد» إحالة إلى النص الذي نشره سنة 1695 بعنوان **نسق الطبيعة الجديد وتواصل الجواهر**. يقول لايبنتز: «أن نوجد ليس شيئاً آخر غير أن نكون متناغمين» («Existere nihil aliud esse quam Harmonicum esse»)، انظر: Leibniz, «Lettre à Wedderkopf de mai 1671,» dans: Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, série VI, t. 3, p. 474.

(25) لو كان الله مرغماً على اختيار عالم من دون آخر، فإنّ ذلك يعني أنّه ليس حراً. وحتى نفهم موقف لايبنتز من هذه المسألة لا بّد أن نُذكّر بأن مبدأ العلّة الكافية كلّي تماماً، أي إنّه عامّ، يجري على كلّ الكائنات بما فيها الله. لا يعني ذلك أنّ الله يخضع لضرورة مطلقة تعلوه وتحدده ويؤدي نقيضها إلى تناقض، بل يعني أنّ اختيار الله ممكن من الممكنات يفترض توفّر علّة تحفزه على اختيار ذاك الممكن من دون آخر. يقول لايبنتز في **مقالات في عدل الله**: «ما دامت جميع الممكنات غير متجانسة في عالم متسلسل بعينه، لأجل ذلك ما كان يمكن أن تنتج جميع الممكنات، ووجب علينا القول إنّ الله ليس مضطراً بلغة الميتافيزيقا إلى خلق هذا العالم. يمكن القول إنّه منذ الحين الذي قرّر فيه الله خلق شيء ما، ثمّة صراع بين جميع الممكنات، وكلّها تطمح إلى أن توجد، وما يفوز منها هو الأكثر كمالاً والأكثر معقوليّة والأكثر واقعاً. صحيح أنّ هذا الصراع لا يمكن أن يكون إلّا مثالياً، أي إنّه لا يمكن إلّا أن يكون صراع معقولات في ذهن أكمل [الكائنات] ولا يفوته أن يفعل بأكمل الصور، وأن يختار، تبعاً لذلك، الأفضل. غير أنّ الله مضطر، تبعاً لضرورة أخلاقيّة أن يخلق الأشياء بحيث لا يمكن أن يوجد ما هو أفضل من ذلك: وإلا فإنّنا سنجد تعلّة لنقد ما يفعله. وليس ذلك وحسب، بل إنّ الله لن يكون مغتبطاً بخلقه، وسيلوم نفسه على النقائص التي خلقها»، انظر: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 201, dans: Leibniz., *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, p. 236.

لذلك فاختيار الله خلق الأفضل أمر تقتضيه حكمته ويقوم به بكلّ حرية. بالطبع، لا بد =

يبدو غير ممكن ـ فهو مما لا يلائم عظمته. لنفترض مثلاً أنّ الله خُيِّر بين أ وب وأنّه أخذ أ من دون أي سبب لتفضيله على ب. أقول إنّ هذا الفعل الإلهيّ ليس خليقاً بالثناء في شيء، إذ يجب أن يكون كلّ تمجيد مؤسّساً على علّة ليست هنا ذات لزوم شرطيّ (Ex Hypothesi)[26]. خلافاً لذلك، فإني أعتبر أن الله لا يفعل ما لا يكون به جديراً بالتمجيد.

IV ـ في أن حب الله يتطلب رضىً كليّاً وموافقة تامة على ما يفعل ولسنا مع هذا طمأنينين[27]

إنّ أساس الحب الذي ندين به لله أكثر من كلّ شيء، هو في رأيي

أن تتضمّن حريّة الله، مثل أي حريّة، لا مبالاة ما، ولكن ليست لا مبالاة توازن. يقول لايبنتز: «إنّنا لا نكون أبداً لا مبالين لا مبالاة توازن، [إذ] إنّنا أكثر ميلاً، وإذاً، نحن محدّدون دائماً من قبل جهة ما، غير أنّنا لسنا أبداً مضطرين للقيام بالخيارات التي نقوم بها. أقصد هنا الضرورة المطلقة والميتافيزيقيّة، إذ لا بد أن نعترف كذلك أنّ الله الحكيم، يميل إلى الأفضل عن طريق ضرورة أخلاقيّة»، انظر: المصدر المذكور، الفقرة 132، ص 184. يتبيّن، إذاً، أن حرية الله لا تعني أنه لا يخضع لضرورة ما. يميز لايبنتز بين نوعين من الضرورة. الأولى مطلقة وهي منطقيّة أو هندسيّة، ولا تخضع إلّا لمبدإ عدم التناقض لأنها تتعلّق بالعلاقات الخاصة بمفهوم نوع من الأنواع مثل العلاقات الهندسيّة الخاصة بالمثلث أو الدائرة. والضرورة الثانية أخلاقية كما ورد في النص أعلاه. فحين يتعلّق الأمر بما هو فرديّ وواقعيّ، تصبح الضرورة أخلاقيّة، أو كما يقول لايبنتز كذلك، فيزيائيّة. وهي تفترض قرارات الله الحرة التي هي «المصادر الأساسيّة للموجودات والوقائع»، انظر: «Lettre à Arnauld 14 juillet 1686»، في: المصدر المذكور، ج 2، ص 49. وتتمثل في ما يكوّن نظام الطبيعة، أي قواعد الحركة وبعض القوانين العامة التي أراد الله منحها للأشياء حين منحها الوجود. فالله لا يفعل شيئاً لا يستحق على إثره تمجيداً.

(26) يعارض لايبنتز بين ما لزومه ضروريّ وما لزومه شرطيّ. فما لزومه ضروريّ يبقى في مجال ما هو منطقيّ، وينطبق على الجواهر والممكنات باعتباره معبّراً عن مبدإ عدم التناقض. وما لزومه شرطيّ فضرورته خارجيّة وليست داخليّة. فالأمر متعلّق بعلّة شرطيّة لا تحكمها ضرورة مبدئية، فلو قرّرتُ مثلاً أن أقوم بعمل ما، فإنّه يترتب عليه بالضرورة نتيجة معينة، لكن الضرورة في حالة النتائج ليست حتميّة، إذ يترتب على فعل شرير وجود عقاب كنتيجة طبيعيّة، لكن العقاب ليس حتميّاً، إذ يمكن أن أفعل الشر من دون أن أعاقب. فعدم العقاب في هذه الحالة لا يؤدي بنا إلى تناقض.

(27) قد يفهم رضا الإنسان بما قدره الله له على أنّه موقف طمأنينيّ (Quiétiste). ينتقد

معرفتنا العامة لهذه الحقيقة الكبرى. يفعل الله دائماً على أمثل الوجوه وبأمثل الطرق المرتجاة، لأنّ مَن يحب يسعى لتحقيق رضى نفسه في سعادة الموضوع المحبوب وكماله وكمال أفعاله. أن نريد الشيء نفسه ولا نريد الشيء نفسه، تلك هي الصداقة الحقيقية[28]. أعتقد أنّه من الصعب أن

لايبنتز الطمأنينيّة باعتبارها مذهباً لا يلائم حقيقة علاقتنا بالله. فأن نقول، كما يذهب إلى ذلك الطمأنينيون، يجب أن تكون ثقتنا بالله مطلقة، فذلك لا يعني أنّنا نتخلى عن مطمح فهم أعمال الله وخلقه. تتضمن الطمأنينيّة، بحسب لايبنتز، نوعاً من الزندقة، لأنّها تعتبر أن النجاة لا تفترض غير الثقة في الله من دون اعتبار خلقه. مثّل كلّ من بيار لاكومب (P. La Combe) والسيدة غيون (Mme Guyon) هذا الاتجاه في فرنسا. نعثر على بعض مظاهر الطمأنينية عند فينيلون (Fénelon) أيضاً، وهو المفكّر الوحيد الذي قام بواجب تأبين لايبنتز عند موته. ومن أهمّ أعلام الطمأنينيّة ميغال مولينوس (Miguel Molinos)، وقد لقي كتابه **الدليل الروحاني** (*Guida Spirituale*) صدى كبيراً سجن على إثر نشره، وأصدر ضده البابا إنوسانت الأوّل (Innocent I) حكماً يدينه سنة 1687. تتبع لايبنتز قضيّة مولينوس وحدّد موقفه منه في رسالة إلى موريل (Lettre à Morell, décembre 1697).

(28) وردت هذه الجملة في النص الفرنسي باللاتينيّة (Idem velle et idem nolle vera amicitia est)، وقد أضافها لايبنتز إلى نصه الأوّل. وهي تعريف للصداقة كما ورد عند القدامى وعند شيشرون، انظر: Cicéron, *L'Amitié = Laelius, de Amicitia*, trad. du latin par Christiane Touya ([Paris]: Arléa, 1990), § IV, et Thomas d'Aquin, *La Somme théologique de Saint Thomas*, 8 vols., trad. intégralement en français pour la première fois avec des notes théologiques, historiques et philologiques par M. l'Abbé Drioux, 3e éd., revue et augmentée (Paris: Berche et Tralin, 1869), IIa IIae, question 29, article 3.

فأن نحب الله يعني عند لايبنتز، أننا نرغب في ما يرغب ونريد ما يريد، فالحب الحقيقيّ يتأسّس على المعرفة. وهي معرفة عامة ماقبليّة، ذات طبيعة فلسفيّة، توضح صلتنا بالله بل اتحادنا به (الفقرة XVI من هذا الكتاب). يؤكد لايبنتز في هذه الفقرة على التكافؤ بين الذات والآخرين، وهو معنى ما فتئ يعيد فيه النظر، ويستعمله في إحالاته المختلفة، كما لاحظ ذلك غاستون غروا في: Leibniz, *Textes inédits: D'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, vol. I, pp. 10-11, 515, 540-541, et 582.

يصل لايبنتز الحب باللذة والسعادة. انظر: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chapitre XX, § 5.

وهو يتمثل في أنّنا نجد «لذّتنا في سعادة أو كمال الآخرين». يُظهر هذا التعريف، أنّ فصل حب الآخرين عن الخير الخاص بنا أمر غير ممكن، في: Leibniz, «Lettre à Coste, 4 juillet 1706» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. III, p. 385.

نحب الله بصورة مَرْضِيّةٍ ساعة لا نكون على استعداد لإرادة ما يريد حين يكون بوسعنا أن نغيّر تلك الإرادة. وبالفعل، فإنّ أولئك الذين لم يرضوا على ما فعل [الله] يبدون لي شبيهين بأشخاص غاضبين، لا تختلف نيّاتهم كثيراً عن نيات المتمرّدين. طبقاً لهذه المبادئ، أرى أنّه لا يكفي أن نحمل أنفسنا على الصبر ليكون فعلنا مطابقاً لحب الله، بل من الضروريّ أن يرضينا حقاً كلّ ما يصيبنا بمقتضى إرادته. وإنّي [حين أتحدث] عن هذا الامتثال أعني الماضي. أمّا عن المستقبل، فينبغي ألّا نكون طمأنينيين وننتظر ببلاهة ونحن مكتوفو الأيدي ما سيفعل الله كما يبدو ذلك في السفسطة التي كان القدامى يسمونها العقل الكسول (λογο'ν α'εργο'ν)[29]، بل يجب

لذلك يظهر حبنا لله من خلال محاكاتنا له. يقودنا الحب إلى السعادة، والسعادة «حركة النفس المطابقة للفضيلة». وفي سياق الترابط المفهوميّ المميّز لفكر لايبنتز، يُعرّف العدل بما هو «محبة الحكيم» (La Charité du sage). ذكر ذلك في رسالة إلى أرنو بتاريخ 23 آذار/ مارس 1690 حيث قال: «لن يكون بوسع مَن لم يعجبهم نظام الأشياء الافتخار بحب الله كما يجب. وما العدل إلّا بر الحكيم، وما البرّ إلّا حسن عناية كليّة يمارسها الحكيم طبقاً لمعايير العقل، لكي يحصل على أرق الخيرات. وما الحكمة إلّا علم السعادة أو علم الوسائل التي تجعلنا نبلغ الرضا الدائم المتمثّل في ارتقاء متواصل نحو أرق كمال، أو على الأقل، نحو تنوّع في نفس درجة الكمال»، انظر: «Lettre à Arnauld, 23 mars 1690» في: المصدر المذكور، ج 2، ص 136.

إنّ لذّة متفرّج يتأمّل لوحة زيتيّة رائعة شبيهةٌ بالحب، ولكن حين يكون المحبوب من الموجودات التي بإمكانها أن تنعم بالسعادة، فإنّ «الإعجاب يتحوّل إلى حب حقيقي»، انظر: «Leibniz à Coste»، في: المصدر المذكور، ج 3، ص 387.

يضيف لايبنتز: «يتجاوز حب الله جميع [أنواع] الحب الأخرى، لأن الله يمكن أن يُحب بأعلى درجات النجاح، إذ لا يمكن أن يكون ثمّة شيء يسعد أكثر من الله، ولا يمكن تصوّر أي شيء يمكن أن يكون أجمل وأحق بالسعادة من الله. وما دام الأمر هو نفسه في ما يتعلّق بقدرة الله وحكمته الفائقتين، فإنّه يترتّب عن ذلك، أنّ سعادة الله لا تتدخّل في سعادتنا فحسب [...] بل إنّها تكوّنها»، انظر: المصدر المذكور.

(29) يرفض لايبنتز أن يكون موقفنا موقف متفرج منفعل، كما يبدو ذلك في السفسطة التي كان يسميها القدامى «logon aergon» (العقل الكسول). يلخص شيشرون سفسطة العقل الكسول بهذا المثال: «لو كان قَدَرُكَ أن تُشفَى من هذا المرض، فستتعافى منه سواء ناديْت الطبيب أم لم تناده؛ وبالمثل لو كان قَدَرُكَ ألّا تتعافى من ذلك المرض، فلن تشفى منه سواء ناديت الطبيب أم لم تناده؛ وما دام قدرك هو الأوّل أو الثاني، فلا حاجة لك، إذاً، أن تنادي

....

- الطبيب»، انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique; sur la liberté, la grâce de dieu. Correspondance avec Arnauld*, agora. Les Classiques, introduction et notes par Jean-Baptiste Rauzy (Paris: Pocket, 1993), p. 77.

تتمثل السفسطة الكسولة في التشجيع على الكسل، وعلى عدم القيام بشيء، وإن فعلنا، فعلينا ألّا نتبع إلّا ميول اللذة، انظر: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, préface, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, p. 30.

الطمأنينية هي أن تبقى في وضع المتفرّج الذي ينتظر قضاء الله، فالأمر بيده وحده مهما فعلنا، وإليه تؤول جميع الأمور. يطلق لايبنتز على هذا الموقف تسميَةَ القدر المحمديّ (fatum mahometanum) وينتقده بشدة. يقول في **مقالات في عدل الله**: «إن مثال الضرورة الذي لم يُفهم فهماً جيّداً، وكثيراً ما استعمل في الممارسة، قد وَلّدَ بالاعتماد على ما رُوِي ما أسمّيه القدر المحمدي، وهو قدر من النوع التركيّ، لأنّه يُنسب إلى الأتراك عدم تجنب المخاطر، وعدم مفارقه الأماكن التي أصابتها عدوى الطاعون»، انظر: المصدر المذكور، الفقرة 107. يرى لايبنتز أن الإيمان بقدر علويّ، يسيء فهم الضرورة، ولا يراعي أبداً العلاقات السببيّة التي تربط بين الظواهر، بحيث لا يكون الفرد حذراً بالصورة التي يستوجبها الوضع أحياناً. فالأتراك، بحسب رأيه، لا يهتمون بالأسباب، في حين أن النصارى وكلّ مَن لهم شيء من المعرفة، يستنتجون المسببات من الأسباب. يقول في رده الخامس على كلارك: «أما عن القدَرية التي ينسبونها إليّ، فإنّ ذلك صادر عن التباس. ثمّة قدر محمديّ وقدر رواقيّ وقدر مسيحيّ. فالقدر من النوع التركيّ، يقتضي أن تحدث المسببات حين نتفادى الأسباب، كما لو كان ثمة ضرورة مطلقة. والقدر الرواقي يقتضي أن نكون مرتاحين لأنّه ينبغي أن تكون قوّتنا في تجلّدنا ما دمنا عاجزين عن مواجهة تسلسل الأشياء. إنّما نوافق على وجود قدر مسيحيّ ومصير ثابت لكلّ الأشياء، معدّل بعلم الله المسبق وبعنايته. فالقدر (Fatum) متفرع من fari أي صَرّحَ وقضى، وفي المعنى السليم يعني حكم العناية [الإلهيّة]، وأولئك الذين يخضعون لها من خلال معرفة الكمالات الإلهيّة، والذي ليس حبّ الله إلا استتباعاً لها (ما دام يتمثل في المتعة التي تمنحها هذه المعرفة)، لا يتجلدون بالصبر كما يفعل الفلاسفة الوثنيون، إنّما هم مغتبطون بما أمر الله، وهو يفعل كلّ شيء بحسب [قاعدة] الأفضل، ليس من أجل الخير العام فقط، بل وكذلك من أجل أكبر خير خاص بمن يحبونه»، انظر: «5ème écrit à Clarke»، في: المصدر المذكور، ج 7، ص 391، الفقرة 13.

ولتدعيم رأيه، يعود لايبنتز إلى مثال أولئك الذين «لا يتجنبون الأماكن التي أحدث الوباء بها فجائع»، فيقول: ما دام المسبب يقينيّاً، فإنّ السبب يقينيّ كذلك، «ولو حدث المسبب، فإنّه سيحدث بفعل سبب نسبيّ. وهكذا، فإنّ كَسَلَكَ يمكن أن يُؤدي إلى أنّك لن تنال شيئاً ممّا رغبت فيه، وأنّك سوف تتحمّل المصائب التي كان بإمكانك تجنبها لو تصرّفت بحذر. نرى إذاً أنّ ترابط الأسباب بالمسببات، أمر بعيد عن أن يُحدث قدراً لا يمكن تحمّله، بل هو =

= [على العكس من ذلك] يمنح وسيلة لرفعها. ثمّة مَثَلٌ ألمانيّ يقول: إنّ الموت في حاجة دائماً إلى سبب»، انظر: *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*، في: المصدر المذكور، ج 6، ص 133، الفقرة 55. بالنسبة إلى لايبنتز، إذاً، يَفصل المسلمون بين الأحداث، وهم لا يدركون الطابع الكلّي لأفعال الله وقراراته، إذ يتصوّرون هذه الأحداث وكأنّها مفصول بعضها عن بعض، ما يؤدي بهم إلى تخيّل ضرورة خاطئة. فالأتراك، كما يقول، لا يهتمون بالأسباب في حين أن المسيحيين وجميع من لديهم بعض المعرفة يستنتجون النتائج من الأسباب، انظر: «5ème écrit à Clarke»، في: المصدر المذكور، ج 7، ص 391. يرى لايبنتز أخيراً أن القدر الرواقي (Le fatum stoïcum) أفضل من القدر المحمدي. «فهو، كما يقول، لا يشغل الناس عن الاعتناء بشؤونهم. لكنّه، في خصوص الأحداث، يحاول منحهم السكينة باعتبار الضرورة التي تجعل همومنا وآلامنا غير ذات لزوم»، انظر: *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*، في: المصدر المذكور، ج 6، ص 30. تتلخص فلسفة الرواقيين في القول إنّه: «علينا أن نقرّ أنّ كلّ ما هو خارج قدرتنا، أي كلّ ما لم نتمكن من الحصول عليه بعدما قمنا بواجبنا، ليس من زمرة الخيرات الحقيقيّة. وتبعا لذلك لا بدّ، بكلمة واحدة، أن يكون ذهننا دائماً في راحة، من دون أن نتذمر من شيء»، انظر: المصدر المذكور، ج 7، ص 81. يتمثل عيب نظريّة الرواقيين في طرحهم علاقة خارجيّة بيني وبين ما يحدث في العالم: «إنّ ما يمكن اعتباره خيراً في الكون، وهو من بين الخيرات التي توجد فيه، أنّ الخير العام يصبح بالفعل خيراً خاصاً بالنسبة إلى من يحبون خالق كلّ خير»، انظر المصدر المذكور. يرى لايبنتز أنّ في قول الرواقيين بوجوب تحمل المصائب، نظراً لضرورتها حتى نتمكن من فهم الكون وحكمة الله، فضيلة مهمة، لكنّ عيب نظريّتهم الأساسيّ، يتمثّل في اعتبارهم الله روح العالم، انظر: *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*، في: المصدر المذكور، ج 6، ص 55. أمّا القدر المسيحي فيعتبره لايبنتز رائعاً لأنّه يعطي، بحسب رأيه، «لكلّ الأشياء مصيراً مؤكداً ومعدلاً بواسطة عناية الله»، انظر: «5ème écrit à Clarke»، الفقرة 13 في: المصدر المذكور، ج 7، ص 391، يستوجب منا هذا الموقف اللايبنتزيّ بعض التعليقات. بالطبع، تلعب الإيديولوجيا السائدة في القرن السابع عشر دوراً كبيراً في نحت معالم تصوّر لايبنتز للمدارس الكلاميّة الإسلاميّة التي، والحق يقال، لم يعرف عنها شيئاً، أو أنّ الذي كان يعرفه صادر عن بعض أتباع المدرسة الرشديّة، وعن الروايات التي كانت تُروى عن تهوّر العثمانيين. وقد مثّل هؤلاء لمدّة طويلة، خطراً هدّد أوروبا الناشئة وقوّض أسس أطماعها التوسعيّة في الشرق الأوسط والأقصى. وفي خصوص التمييز اللايبنتزيّ، يكفي أن نلاحظ أنّنا نعثر في التراث الإسلاميّ، على التمييز نفسه الذي نجده في التراث المسيحيّ بين دعاة مَن يقولون بضرورة تحكيم العقل في فهم الوقائع (الاتجاه المعتزليّ) وبين من يقولون بضرورة قبول الأحداث على أنها قدر الله المحتوم الذي لا يتسنى للإنسان فهمه ولا التحكم فيه (الاتجاه الأشعريّ). وإنّنا، وإن كنّا نتفهم خضوع لايبنتز للضغوطات الإيديولوجيّة التي تجعله يسيء

أن نفعل وفقاً لإرادة الله المتوقعة[30]، بقدر ما يكون بوسعنا تقديرها، عاملين بكل ما أوتينا من قدرة على المساهمة في الصالح العام وخاصة تجميل ما تعلّق بنا أو ما كان قريباً منّا، أو قل ما كان في متناولنا، وإتقانه. فإذا ما أمكن الحدث تبيان أنّ الله لم يرغب حاضراً أن يكون لإرادتنا الخيّرة مفعولها، فلا يترتّب عن ذلك أنّه لم يُرِدْ أن نفعل ما فعلنا. وعلى نقيض ذلك، فما دام الله أفضل الأسياد جميعاً، فهو لا يطلب غير حسن النيّة وله علم الساعة والمقام الملائم لإنجاح المآرب الخيرة.

٧ ـ في ما تتمثل قواعد كمال التصرف الإلهي وفي أن بساطة السبل توازن ثراء النتائج

يكفي، إذاً، أن نكون على هذه الثقة بالله[31]. إنّه يفعل كل شيء

فهم الإسلام والمسلمين، فإنّ الإبقاء، من قِبَل معلّق معاصر، على التعارض اللايبنتزيّ نفسه بين القدَر المحمدي والقدَر المسيحي، أمر لا يمكن ألا نأسف له، لمثابرته على تجاهله واقعاً قد تغيّر منذ القرن السابع عشر، وقطعت فيه فكرة حقوق الإنسان أشواطاً لا يستهان بها. لذلك، فالإبقاء على معايير التمييز اللايبنتزيّة نفسها، من دون إشارة إلى اضمحلالها في زمن «العولمة»، ينمّ عن تجاهل للواقع، مريب، من واجبنا التنبيه إليه!، انظر: ص 111 ـ 112 من: Pierre Burgelin, *Commentaire du «discours de métaphysique» de Leibniz* (Paris: Presses universitaires de France, 1959).

(30) ما هي إرادة الله المتوقعة؟ لا يعرف الإنسان ما هي إرادة الله بتفاصيلها وهو لا يعرف عنها إلّا شكلها العام. يقول لايبنتز: «لا يمكننا أن نعدّل أنفسنا إلّا على إرادة الله المعروفة، وهي عامة»، انظر: Leibniz, *Textes inédits: D'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, vol. I, p. 484.

إنّنا نتوقع ما يريده لأنّه وهبنا عقلاً يخوّلنا أن نعرف بواسطته ما هو واجبنا، علينا أن نؤدي واجبنا بحسب [ما يُمليه] العقل الذي منحنا إياه الله، وبحسب القواعد التي أملاها علينا، انظر: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 58, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI.

إنّنا حين نتوقّع الأحداث، ونربط بين الأسباب والمسببات، فإنّنا نتصرف بحسب قاعدة الأفضل. فالله لا يتردّد في اختياراته. وقد لا تظهر نتيجة إرادتنا الخيرة الآن، لأنّ الله وحده عليم بمصير كلّ الأعمال، وهو وحده متكفّل بنجاحها.

(31) تتمثّل ثقتنا بالله في إيماننا أنّه يفعل كلّ شيء على أحسن الوجوه، ولا شيء يمكن =

على أحسن تقويم، ولا شيء يمكن أن يلحق الضرر بمن يحبونه. بيد أنّ المعرفة الجزئيّة بالدوافع التي حركته إلى اختيار هذا النظام للكون، وإلى تَحَمّل الخطايا وتوزيع نِعَمِهِ المخلّصة بطريقة ما، شأنٌ يفوق قدرات عقل متناه، بخاصة إذا لم يتوصل بعد إلى فرح رؤية الله. ومع ذلك سيمكننا إيراد بعض ملاحظات عامة تتعلّق بفعل العناية الإلهيّة في تسيير الأشياء. يسعنا، إذاً، القول إنّ مَن يفعل على أمثل الوجوه شبيهٌ بمهندس ممتاز[32] يعرف كيف يجد أفضل البنى لحلّ مشكل، [وهو شبيه] بمهندس معماريّ ماهر يهيئ المكان والأسس الصالحة للبناء وفقاً لأنجع السبل فلا يُبقي على ما

= أن يلحق الضرر بمن أحبوه. نلاحظ في هذه الفقرة أنّ لايبنتز قد انتقل في حديثه من الله الخالق إلى الله باعتباره صاحب العناية (Dieu providence) وهو يتحدث عن تسيير الله للعالم. «فخلق الله أكثر جمالاً وعددا وتنضيدا ممّا نعتقد عادة»، انظر: «A Arnauld, 9 octobre 1687»، في: المصدر نفسه، ج 2، ص 126. يرى لايبنتز أن الله لا يخلق العالم بصفة اعتباطيّة بل هو على العكس من ذلك، يلتزم بعلّة تُفسر سبب اختياره. فلتصرف الله، بحسب لايبنتز، معقوليّة ما (fides quierens intellectum) كما كان يقول القدّيس أوغسطين. لا بد أن نذكّر هنا، أن المسائل الميتافيزيقيّة التي يتعرض لها لايبنتز في هذه الفقرة هي كذلك مسائل عقديّة تمثل وسيلة أساسيّة لتدعيم العقيدة أو لتقويضها. فاعتبار خيريّة الله وحسن فعله وضرورة حبّنا له لا ينفصل عن اعتبار ترسيخ العقيدة. يدعم لايبنتز هذا التأويل في **مقالات في عدل الله** حيث يقول: «وجب ألا نشك أنّ هذه العقيدة وهذه الثقة في الله التي تجعلنا نتصوّر طيبته اللامتناهية، وهي تهيؤنا لحبه وذلك رغم مظاهر الصلابة التي يمكن أن تجعلنا ننفر منها. إنّها تمرين ممتاز [يُعرّفنا] بفضائل اللاهوت المسيحيّ»، انظر: *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*، في: المصدر المذكور، ج 6، الفقرة 45.

(32) الفقرة الخامسة ثريّة بالمقارنات التي تهدف كلّها إلى تدقيق المفاهيم المستعملة (مهندس رائع... مهندس معماريّ جيّد.... أبٌ أسرة طيّب.... آلاتي ماهر.... مبدع عالم). تهدف هذه المقارنات إلى إبراز عنصر ثابت يمكن زوج الأقصى والأدنى الوارد في المقارنة الأخيرة أن يعبّر عنه أحسن تعبير. فالله يختزل أكثر ما يمكن من الوقائع في أقل حجم ممكن. يقول لايبنتز في **مقالات في عدل الله**: «لو كان بوسع حرفيّ ماهر أو مهندس أو مهندس معماريّ أو سياسيّ حكيم أن يستعمل شيئاً واحداً لتحقيق عدّة أغراض، لو كان بوسعه أن يضرب عصفورين بحجر واحد، لو كان ذلك ممكناً، فبوسعنا القول إنّ الله، وهو كامل الحكمة والقدرة، يفعل ذلك دائماً. إنّ في ذلك الفعل تهيئةً للمجال وللزمان والمكان والمادة التي تمثل مصاريفه إن جاز لنا استعمال هذا التعبير»، انظر: المصدر نفسه، الفقرة 119، ص 169.

يمكن أن يشكل نشازاً أو يكون خالياً من جماله الممكن. [ومَن يفعل على أمثل الوجوه شبيه كذلك] بعائل أسرة طيّب[33] يُوَظف ملكيّته توظيفاً لا يُبقي فيه على شيء من دون استثمار أو في حالة عُقم. وهو شبيه بآلاتي ماهر[34] يحقّق مآربه بأيسر السبل التي يمكن اختيارها، وهو شبيه بعالم مبدع يختزل أكثر ما يمكن من وقائع في أصغر ما يستطيع من حجم. والحال أنّ أكمل الكائنات التي تستغل أقّل حيز ممكن بمعنى الأقّل تضايقاً من

---

(33) تتعلّق صورة الأب المقصودة في هذه الفقرة بالأب المقتصد الذي يعرف كيف يُسيّر شؤون أسرته.

(34) وهو شبيه بآلاتي ماهر يحدث آثره بأبسط السبل التي يمكن اختيارها. لا ننسى أنّنا في القرن السابع عشر، أي في القرن الذي احتفل بفكرة الآلة. الله يصنع بالمادة أروع الآلات الممكنة، وهو يخلق من النفوس أجمل الحكومات التي يمكن تصوّرها، انظر: المصدر نفسه، الفقرة 130، ص 183. كلّ ما يخلقه الله آلة. لذلك فإنّ لايبنتز لا يعارض بين الآلة والمخلوقات. وهو يقول إنّ «الآلة أو التنظيم، أي النظام، تبدو وكأنها ضروريّة [للكائنات] حتى في أبسط عناصرها»، «فكلّ المادة حيويّة»، انظر: Leibniz, *Textes inédits: D'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, vol. I, p. 553.

ينتقد لايبنتز في هذه المسألة مجموعة من المفكرين دافعوا عن أطروحات مغايرة مثل ديكارت ولامتري (La Mettrie) وفونتونال (Fontenelle). ويقول في ردّه على فونتونال: «وجب أن نعرف، إذاً، أن آلات الطبيعة تجوز عدداً من الأعضاء لامتناهية العدد فعلاً، وهي مسلحة بصورة تجعلها قادرة على مقاومة أي عرض من الأعراض بحيث لا يمكن تحطيمها»، انظر: **Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. IV, pp. 481-482.**

تتنافى فكرة العالم بما هو آلة مع فكرة روح العالم. يعارض لايبنتز في مراسلته أرنو بين الله الذي يحكم الجواهر بما هو آلاتي، والله الذي يضع القوانين، والله المشرع الذي يتحكم في الأنفس. غير أنّه لا ينفي فكرة وجود آليّة روحية (Automate spirituel). ينطبق ما يقوله لايبنتز عن الله في كثير من الحالات على أسلوب كتابته. فالبلاغة كما يذهب إلى ذلك الجاحظ، أن تقول كثيراً من الأشياء في عدد قليل من الكلمات. يسمي لايبنتز قلّة الوسائل وثراء النتائج، حساب الأقصى والأدنى، وينسبه إلى الرب. ومع ذلك، فإنّ هذا الحساب ينطبق كذلك على كتابات لايبنتز، خاصة كتاب **المقالة في الميتافيزيقا**. يعتبر ما يقوم به الله، أي تحقيق أقصى النتائج بأقل ما يمكن من الوسائل، مثالاً يحتذي به البشر، هكذا يريد لايبنتز أن تظهر فلسفته، على أنها إستتيقا تُحيلنا على عالم الرياضيّات.

بعضها البعض، هي العقول التي يتمثل اكتماها في الفضائل[35]. لذلك ينبغي ألّا نشك في أن سعادة النفوس هدف الله الرئيسيّ وأنّه لا ينجزها

---

(35) تتصف أكمل الكائنات بوحدة صفاتها وثرائها وخصوبتها. كمال الكائنات صادر عن وجه الشبه بينها وبين الله بنوع من المشاركة، وهي مشاركة في المعرفة والحكمة والإرادة والحريّة. يجري التصوّر الذي يقدمه لايبنتز عن النفس هنا على صورة تبدو غريبة. فالنفس «تتضمّن أكثر ما يمكن من الوقائع في أقل ما يمكن من الحجم». إن الصورة غريبة لأنّنا لا نتحدث عادة عن النفس بلغة المكان والحجم. زد على ذلك، فالحجم ليس كائناً، بل هو مجرد ظاهرة. تحتاج الأجسام إلى حجم ومكان ما. فكيف نفهم قولة لايبنتز؟ كلّ جوهر وكلّ كائن هو عبارة عن «نقطة واقعيّة» (Point réel) تقابلها النقطة المجرّدة التي يتحدث عنها الرياضيون والنقطة الماديّة التي تمثّل موضوع اهتمام الذريّين. فهذه النقاط الأخيرة «قريبة من العدم» (Presque néant) و«قريبة من الكلّ» (Presque tout). (انظر نظريّة التعبير عند لايبنتز وتعليقه على اللامتناهيين عند باسكال، الهامش رقم (45) في: Leibniz, *Textes inédits D'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, vol. I, pp. 553-555).

يتكوّن العالم من هذا النوع من النقاط الواقعيّة التي يُكوّن كلّ واحد فيها كوناً ومرآة تعكس كلّ النقاط الأخرى. كلّ كائن من الكائنات محدود. ومع ذلك، فإنّ الحدود أقل حدة عند الكائنات التي تدرك والتي لها ذاكرة ممّا هو موجود في الكائنات الأخرى. فالنفس تحيط بما يتوافر لها. أمّا الأجساد، فهي تدفع الأجساد التي تلتقي بها. يرى لايبنتز أنّ النفوس مرتبطة بمكان أو بمركز عيني بحسب تعبيره (Un Centre ponctuel). بذلك لا يبتعد لايبنتز كثيراً عن النظريّة الأرسطيّة القائلة: إن الجوهر مكوّن من «مادة أوّليّة» أو كتلة، وهي عبارة عن «شكل انفعالي من المقاومة» (Forme passive de résistance). ينضاف لهذه المادة الأوّليّة كمال أوّل (Entéléchie première). وهو عبارة عن مبدإ حركة يمكن أن يكون في بعض الحالات نفساً. «وبهذا المعنى، فإنّ المادة لن تكون البتّة ممتدة ولا قابلة للقسمة، مع أنها مبدأ القسمة أو لما يعود منها إلى الجوهر»، انظر: «Leibniz, «Lettre à Arnauld, 9 octobre 1671, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, p. 72.

هكذا تكون المادة ما كان سلبياً في الجوهر. النفوس حركيّة إلى أقصى حد ومادتها هي تعيينها الأدنى. فأن نعتقد أن النفوس ليس لها مادة يعني «أنّنا نسقط في الفكرة المسبقة التي تقول بها المدرسيّة والتي [تقول بوجود] نفس مفارقة مفارقة تامة»، انظر: الفقرة 14 من: *Monadologie*، في: المصدر المذكور، ج 6. لا يمكن بحسب لايبنتز أن ندعي أنّه حفاظاً على بساطة السبل، كان بإمكان العالم أن يكون أقل كمالاً ممّا هو عليه. والسبب في ذلك أن السبل بحسب لايبنتز جزء لا يتجزأ من الأهداف العامة التي وضعها الله. زد على ذلك، أنّ تصوّر الكمال لا يكون إلّا بتصوّر الوسائل والأهداف. وفي الوقت نفسه يمكن هذا الفصل بين الوسائل والغايات أن يحوّل مبدأ التناغم إلى مبدإ غير عمليّ مُبهم.

إلّا بقدر ما يسمح به التناغم العام[36]. وسنتحدّث أكثر في ذلك لاحقاً. أمّا عن بساطة مسالك الله، فتخّص الوسائل بالذات، وعلى النقيض من ذلك، فإن التنوّع والثراء أو الوفرة تخّص الغاياتِ أو النتائج. لزم [إذاً] أن تتوازن الوسائل والغايات كما تتوازن نفقات تُصرف لبناء عمارة مع حجمها وجمالها المطلوبين. صحيح أنّه لا شيء يعسر على الله وأنّ ما يبقى من العسر أقل من ذاك الذي يجده فيلسوف يضع افتراضات لصناعة عالمه الخيالّي إذ يكفي أن يُصدر الله قراراً حتى يولد عالم حقيقيّ. غير أنّ القرارات أو الفرضيّات في مجال الحكمة تقوم مقام المصاريف بقدر ما يكون بعضها مستقلاً عن الآخر: لأنّ العقل يريد تجنب تعدّد الفرضيّات والمبادئ كما يحدث تقريباً في علم الفلك حيث يكون النسق الأكثر بساطة مفضّلاً دائماً[37].

---

(36) يعني التناغم عند لايبنتز توحيد الكثرة وتكثيف التعدّد في صلب الوحدة. لذلك كان التناغم مبدأ أنطولوجيّاً: «أن نوجد ليس شيئاً آخر غير أن نكون متناغمين». وهو كذلك مبدأ إيبستيمولوجي، فأصوَبُ نظريّة كوسمولوجيّة بحسب لايبنتز، هي النظريّة التي تنجح في تفسير أكثر الظواهر بالاستناد إلى أقل الافتراضات. فالتناغم «تنوّع مختصر في الوحدة» (Variété réduite à l'unité)، انظر: Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, série VI, t. 1, p. 477.

كما أنّه «تنوّع مكثف في الهويّة» (diversité compensée par l'identité). انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz, *La Profession de foi du philosophe = Confessio Philosophi*, bibliothèque des textes philosophiques, texte, trad. et notes par Yvon Belaval, nouvelle édition revue et augmentée (Paris: J. Vrin, 1970), p. 31.

(37) يقارن لايبنتز الله بفيلسوف حكيم يعرف كيف يضع افتراضاته الخاصة بالعالم الذي يتصوّره بحيث يكون بوسعه تفسير أكبر عدد ممكن من الظواهر بأقل ما يمكن من القواعد. ذلك هو قانون التطور الذي تفطّن إليه لايبنتز «فالعلم يتطور بتقليص قوانينه»، في: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VII, p. 180.

وما تفضيل لايبنتز لنظام كوبرنيك على نظام كابلار إلا تطبيقاً لتلك القاعدة. زد على ذلك، يُعتبر كوبرنيك من الأعلام الأساسيّين الذين علّمونا أنّ النظام شيء مختلف عما تقدمه المظاهر، انظر: Leibniz, *Textes inédits: D'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, vol. I, p. 127, et p. 138.

وحين يتحدث لايبنتز عن نظريّته الخاصة بالتناغم المسبق الوضع، يحلو له التذكير بالثورة التي قام بها كوبرنيك في علم الفلك.

VI ـ إن الله لا يفعل شيئاً خارج النظام حتى إنّه ليس بالإمكان البتّة تخيّل وقائع بلا انتظام

تنقسم إرادات الله أو أفعاله عموماً إلى عاديّة وخارقة للعادة[38].

(38) يبدأ لايبنتز نصّه بالعودة إلى قضيّة شائعة: أفعال عاديّة وأخرى خارقة للعادة تُدعى معجزات. لا يعني هذا التميز أن لايبنتز يتصوّر وجود تقابل ما بين نوعي أفعال الله، ولكن قد نخطئ إن لم نُعر هذا التميز الاهتمام الذي يستحق. لذلك يعمل لايبنتز على بيان خضوع الفعلين إلى قواعد النظام التي وضعها الله. يتعلّق النوع الأوّل من الأعمال بسير الأحداث الطبيعي: حركة الكواكب وتداول الليل والنهار وسقوط الأجسام وتوالد الكائنات إلخ... تسير هذه الأعمال بحسب قوانين الطبيعة التي سنّها الله لتسيير الطبيعة. أمّا الأعمال الخارقة للعادة، فهي المعجزات كإحياء الموتى مثلاً. تعتبر الأعمال العاديّة أعمالاً تسير وفق نظام مسطّر معلوم. أمّا الأعمال الخارقة للعادة، فلايبنتز يعتبرها حوادث تخرق القواعد والأنظمة. غير أن هذا الخرق ليس تجاوزا لمبدإ النظام العام الذي وضعه الله في الكون، بل هو خرق لقانون خاص من قوانين الطبيعة. تتمثل الأطروحة الرئيسيّة في هذه الفقرة في بيان مسألة إدراك السبب الذي يجعلنا نميّز بين أعمال عاديّة وأخرى خارقة للعادة: إنّ هذا السبب هو اختلاف وجهات النظر المحددة لإدراك النظام الذي تسير عليه الأشياء. فلا شيء ممّا خلقه الله يمكن أن يكون خارج نظام ما. بعبارة أخرى، يعتبر لايبنتز أن ما هو خارج النظام لا علاقة له بالواقع وليس من باب الممكنات. فكلّ حركة أو حدث وكلّ كيان أو صورة تخضع لنظام ما. وحين نلاحظ وجود فوضى ما في أي مجال من المجالات سواء كان منطقيّاً مثل وجود تناقض، أو ميتافيزيقيّا، مثل وجود أحداث لا مبرر لها، أو أكسيولوجياً، مثل معاينة شر لا يمكن تجاهله، فإننا لا نرى أن ذلك ناتج عن جهلنا بآليّة النظام الذي تخضع له تلك الفوضى الظاهرة. فما هو خارج عن النظام خارج عن المعقول بحسب لايبنتز. لذلك تبقى فكرة النظام من أهمّ الثوابت النظريّة التي تُخول فهم العقلانيّة اللايبنتزيّة. لا يعارض لايبنتز بين أفعال الله العاديّة وأفعاله الخارقة للعادة، فلا يمكن أن نعتبر أنهما تنتسبان إلى نمطين متناقضين من الوجود أو مختلفين اختلافاً جذرياً. فكلاهما صادر عن الله الذي يخضع كلّ شيء عنده إلى مبدإ النظام العام الذي يسميه لايبنتز أيضاً تناغماً (Harmonie). فإذا كان الكون نظاماً، انظر:
Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 207, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI.
فإنّ الوجود لا يكون إلّا داخل التناغم والنظام Ivan Jagodinski, *Leibnitiana. Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, Kazan, 1913 (Existere nihil aliud quam harmonicum esse),
يُفهم مبدأ النظام عند ربطه بمبدإ الكمال الذي يسوس هذا العالم والذي حدّد اختيار الله لهذا الكون. يمكن القول بوجود ثلاث دلالات مختلفة لمبدإ النظام. دلالة طبيعيّة تتعلّق

إلا أنّه من الأحسن القول إنّ الله لا يفعل شيئاً خارج النظام. هكذا، فإنّ ما يُعتَبَرُ خارقاً للعادة لا يكون كذلك إلّا مقارنة بنظام خاص قائم بين المخلوقات. إذ في ما يتعلّق بالنظام الكونيّ، فإنّ كلّ شيء فيه مطابق [لنظام ما]. وهذا صحيح إلى أبعد ما يكون حتى إنّه لا يحدث في العالم شيء غير منتظم بإطلاق، بل إنّنا لا نستطيع حتى اصطناع ذلك، إذ لنفترض مثلاً، أنّ شخصاً ما رسم عدداً من النقاط على الورق بالصدفة كما يفعل الذين يمارسون فن خط الرّمل السخيف. أقول إنّه يمكن أن نجد خطاً هندسيّاً قانونه ثابت ومتجانس وفقاً لقاعدة ما، بحيث يمّر هذا الخط بجميع هذه النقاط بحسب التوالي نفسه الذي رَسمت به اليد تلك النقاط. وإذا رسم أحدهم بحركة واحدة خطاً كان تارة مستقيماً وطوراً دائريّاً وطوراً آخر من نوع آخر، فبالإمكان العثور على تصوّر أو قاعدة أو معادلة مشتركة [تجمع] بين كلّ نقاط الخط، وهي قاعدة تَحدُث بموجبها هذه التغيّرات بعينها. ولا وجود مثلاً لوجه لا يشكل محيطه جزءاً من خط هندسيّ يمكن رسمه دفعة واحدة بحركة ما مُعدلة. أمّا حين تكون قاعدة ما معقدّة التركيب، فإنّ [الظواهر التي] تطابقها تبدو غير منتظمة. وهكذا، يمكن القول إنّه مهما كانت طريقة الله في خلق العالم فإنّه سينتظم دائماً وسيوجد داخل نظام عام ما. بَيْد أنّ الله اختار أكمل عالم، أي ذاك الذي هو في الوقت نفسه،

بترتيب «السلسلة الكاملة للأشياء»، انظر: = Leibniz, *La Profession de foi du philosophe* = *Confessio Philosophi*, p. 41.

من أهمّ نتائجها دحض لايبنتز نظريّة ديكارت في الاصطدام، انظر: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. III, p. 52.

لمبدإ النظام العام دلالة ميتافيزيقيّة أيضاً: فتفضيل سلسلة من سلاسل الموجودات الممكنة على البقيّة يفترض القول بمبدإ الأفضليّة الذي يمثل العلّة الكافية التي تجعل الله يختار هذا العالم بالذات لخلقه وتحويله إلى عالم واقعيّ. غير أن عموميّة المبدإ لا تعني عدم الاهتمام بما هو خاص. يقول لايبنتز في هذا المعنى: «إنّ مبدأ الكمال، عوضاً عن اكتفائه بما هو عام، ينزل إلى ما هو خاص في الأشياء والظواهر». للنظام أخيراً دلالة أكسيولوجيّة وهي دلالة يؤكد لايبنتز منذ بداية **المقالة** على أهمّيتها باعتبارها الأساس الذي من خلاله تبرز خيريّة فعل الله إذ لن يكون لكماله ومجده اللامتناهيين معنى إذا لم يكن النظام الذي خلقه للعالم خيّراً.

الأبسط من جهة الافتراضات والأثرى من جهة الظواهر. كما يمكن أن يكون حال خط هندسيّ سهل البناء، وخصائصه ونتائجه جد رائعة وامتدادها واسع. أستعمل هذه المقارنات كي أخطّط بالقلم(39) لما هو تشبيه ناقص للحكمة الإلهيّة، وحتى أقول ما من شأنه، على الأقّل، أن يسمو بأذهاننا إلى درجة كافية لكي تدرك بصورة ما، ما نعجز عن التعبير عنه. لكنّني بذلك لا أدّعي البتّة تفسير هذا السرّ الكبير الذي يتوقف عليه الكون بأسره.

VII - في أنّ المعجزات مطابقة للنظام العام وإن كانت مناقضة للقواعد الثانويّة(40) وفي ما يريده الله أو يسمح به سواء كان ذلك بواسطة إرادة عامة أو إرادة خاصة(41)

بما أنّه لا شيء يمكن أن يحدث من دون أن يكون داخل النظام،

---

(39) نترجم Crayonner بعبارة أخطط بالقلم، والمقصود هو إعطاء فكرة عامة عن موضوع ما.

(40) القواعد الثانويّة (Les Maximes subalternes) هي القوانين التي وضعها الله للطبيعة والتي تفهم بدورها على أنها محكومة بمبدإ العلّة الكافية. وهذه القواعد «ثانويّة» لأنها تختلف عن قواعد النظام العام الذي يتضمّن المعجزات التي تخترق قوانين الطبيعة، لذلك فإنّ عموميّة هذه القواعد الثانويّة تنسحب على كلّ ظواهر الطبيعة من دون أن تكون كونيتها مطلقة. وتعتبر قوانين الطبيعة «قواعد» بمعنى أنها مبادئ للتفكير وهو الاستعمال نفسه الذي نجده عند لوك حين يتحدث عن «القواعد الفطريّة» (Innées les maximes)، انظر: John Locke, *Essai sur l'entendement humain = An Essay Concerning Human Understanding*, bibliothèque des textes philosophiques, [vol. 1], livres I et II, trad., préf., notes et index par Jean Michel Vienne (Paris: J. Vrin, 2001), et Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique; suivi de Monadologie: Et autres textes*, folio. Essais; 391, édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant ([Paris]: Gallimard, 2004), p. 453.

(41) كما لا يجوز أن نعارض بخصوص أعمال الله بين ما هو عادي وما هو خارق للعادة، لا يجوز أن نعارض أيضاً بين إرادة الله الجزئيّة وإرادته العامة. إن السبب الذي يجعل الناس يعارضون بين أعمال الله العاديّة وأعماله الخارقة للعادة ناتج عن تصوّرهم الأعمال الخارقة للعادة باعتبارها استثناء لقاعدة النظام التي تسير وفقها الأشياء عادة. يبيّن لايبنتز على النقيض من ذلك أن لا شيء في الكون يمكن أن يكون خارج النظام. فليست المعجزات نتيجة

يسعنا القول إنّ المعجزات توجد داخل نظام، شأنها شأن عمليّات الطبيعة التي نسميها كذلك طبيعة الأشياء لمطابقتها بعض قواعد ثانويّة، إذ يمكننا القول إنّ تلك الطبيعة إن هي إلّا عادة من عادات الله يمكنه التخلي عنها بسبب علّة أقوى من التي حثّته على استخدام هذه القواعد. أمّا عن الإرادات العامة أو الخاصة فبوسعنا القول، بحسب تناولنا المسألة، إنّ الله يفعل كلّ شيء وفقاً لإرادته الأعم وهي إرادة المطابقة للنظام الأمثل الذي اختاره. بيد أنّه يمكننا القول كذلك إنّ لله إرادات جزئيّة خاصة هي استثناءات لهذه القواعد الثانويّة السابق ذكرها، إذ إنّ أعمّ قوانين الله التي تعدّل تسلسل الكون لا تتضمّن استثناءً. بوسعنا القول كذلك إنّ الله يريد كلّ ما كان موضوع إرادته الخاصة ولكن حين يتعلّق الأمر بموضوعات إرادته العامة كأفعال المخلوقات الأخرى مثلاً، لاسيما العاقلة منها، وهي [أفعال] يريد الله تسييرها فيها، وجب عندها تمييز [حال عن حال]، فإذا كان الفعل خيّراً في ذاته، يمكن القول إنّ الله يريده ويأمر به أحياناً حتى وإن لم يحدث قط، أمّا إذا كان الفعل سيئاً في ذاته، ولا يصير فعلاً حسناً إلّا عَرَضاً، لأنّ تسلسل الأشياء، تخصيصاً العقاب والثواب، يصلِح ما به من فساد ويقلّص بفعل الزمن من أثر الشّر، بصورة تجعلنا في نهاية المطاف نجد أكثر كمالاً في كلّ تسلسل [الأحداث] وكأنّ الشّر لم يحصل، [أقول إذا كان الفعل سيئاً في ذاته] فوجب القول إنّ الله يسمح به ولا يرغب فيه حتى وإن شارك فيه بسبب قوانين الطبيعة التي وضعها ولأنّه يعرف كيف يستخرج منه خيراً أكبر(42).

فوضى أو قلّة نظام إذ كلّ ما يحصل في الطبيعة، أي الأشياء العاديّة والخوارق، يدخل في حسبان الله الذي يعلم كلّ شيء ويرتب كلّ شيء وفق نظام كوني، انظر: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 207, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI.

لذلك فخروج المعجزات عن نظام الطبيعة لا يعني معارضتها لها بل ارتباطها بنظام أرقى لا علم لنا به.

(42) لا يخلق الله شيئاً يكون خارج النظام غير أن درجات فهمنا له تختلف وتتغير بحسب إدراكنا النظام الذي اختاره الله لتسيير العالم. فمن بين كلّ الأنظمة الممكنة للعالم التي =

VIII ـ نفسّر في ما يتمثل تصوّر جوهر فرديّ (Substance individuelle)[43] لكي نميّز بين أعمال الله وأفعال المخلوقات

يعسر التمييز بين أفعال الله وأفعال المخلوقات بعض الشيء، إذ ثمّة

تزخر بها ملكة فهمه والتي تُكوّن مجموع العوالم الممكنة، اختار الله أكمل عالم، أي العالم الذي هو في الوقت نفسه أبسط العوالم من جهة الافتراضات وأثراها من جهة الظواهر. لا يكتسي النظام الطبيعي من جهة كونه «سلسلة كاملة للأشياء» دلالة إلّا إذا اعتبرناه تعبيراً عن نظام أكسيولوجي بين السلاسل الممكنة التي تخضع لمعيار الأفضل والأكمل. انظر: Leibniz, *La Profession de foi du philosophe* - *Confessio Philosophi*, p. 41.

يمثل الكمال بالمعنى الميتافيزيقيّ أكبر واقع موجود (Gradus realitatis). يختار الله خلق أحسن العوالم الممكنة، أي العالم الذي يكون نظامه أبسط الأنظمة، وهو في تصوّر لايبنتز، أكثر الأنظمة تحديدا: إنّه النظام الذي تُسيّره الديناميكا. فانطلاقاً من عدد قليل من الافتراضات نستطيع أن نفهم آليّة العالم. يوضح لايبنتز هذه المسألة في رسالة إلى أرنو: «فمن المعقول إلى أبعد الحدود، ومن المشرّف جدا لله أن نفترض أنه قد خلق أوّلاً بطريقة ما آلة العالم، بصورة تجعله، من دون أن يخرق في كلّ حين قانوني الطبيعة الكبيرين، أي قانون القوّة والاتجاه، بل باتباعهما تماما (ما عدا حالة المعجزات)، يحدث أن لوالب (les ressorts) الأجسام مستعدة للتحرك بمفردها كما ينبغي، في الوقت الذي تكون فيه للنفس إرادة أو فكر مناسب لم يحصل بدوره إلا وفقا لحالات الجسم السابقة. وتبعا لذلك، فإن وحدة النفس بآلة الجسد والأجزاء التي تتدخل فيها، وفعل أحدهما في الآخر ليس إلا ذاك التلازم المميّز للحكمة»، في: Leibniz, «Lettre à Arnauld, 30 avril 1687,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, p. 94.

(43) لقد اضطلع لايبنتز على طول الفقرات السبع الأولى بمهمّة توضيح طبيعة الله وكيف يفعل وذلك باتباع منهج استقرائيّ قاده من القضايا العامة المتعلّقة بخيريّة أفعال الله إلى القضايا الخاصة المتعلّقة بإرادته العامة والخاصة، وهذه مسألة تطرح علينا إشكالاً تقليديّاً في الفلسفة والكلام واللاهوت وهي مسألة الشر الذي يوجد في العالم. مَن المسؤول عنه؟ هل هو الله أم الإنسان؟ ثم إن الحديث عن أعمال الله يؤدي بنا بالضرورة للحديث عن أفعال مخلوقاته، فهل يتضمّن فعلها فعل الله ومشيئته أم أنّ عمل الله يختلف جوهريّا عن فعل مخلوقاته؟ لذلك بات من الضروريّ التمييز بين أعمال الله وأعمال الإنسان وهو أمر يحتاج، بحسب لايبنتز، إلى تحديد معنى ودلالة الجوهر الفرديّ، علماً أن الرّبط الذي قام به لايبنتز بين مفهوم الجوهر الفرديّ ومفهوم التصوّر الكامل يُعدّ من أهمّ إضافات لايبنتز في تاريخ الفلسفة، وهو بمثابة المحور المفهوميّ الذي انطلاقاً منه ينتظم سياق تصوّراته الميتافيزيقيّة، انظر: Louis Couturat: «Sur la métaphysique de Leibniz,» *Revue de métaphysique et de morale*, [vol. 10] (1902), et [vol. 100, no. 1] (1995).

من يعتقد أنّ الله يفعل كلّ شيء[44] وثمّة من يتخيّل أنّه لا يفعل غير

لا بد أن نلاحظ كما أشار إلى ذلك ميشال فيشان أنّ لايبنتز قد استعمل زوج الجوهر الفرديّ ـ والتصوّر الكامل بصورة ظرفيّة ومحدودة في الزمن. فقد استعمل لايبنتز هذه القولة الفلسفيّة في كتاباته المختلفة التي حامت حول **المقالة في الميتافيزيقا** سنة 1686 مثل نص *Generales Inquisitiones* وهو نص أساسيّ في بحوث لايبنتز المنطقيّة. كما لعب الزوج الفلسفيّ دوراً أساسيّاً في حوار لايبنتز مع أرنو وفي نص **الحقائق الأولى** المكتوب سنة 1689، انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz, «Primae veritates,» *Revue de métaphysique et de morale*, no. 1 (1995), pp. 5-30.

تبعاً لذلك، فإنّ تعريف الجوهر بالعودة أساساً إلى مفهوم القوّة كما حصل ذلك في نص **تجديد الفلسفة الأولى** وحول تصوّر الجوهر (*La Réforme de la philosophie première et sur la notion de substance*) أو استعمال مفهوم المونادة للحديث عن الجواهر لا يعني أن لايبنتز قد أبقى على تصوّره الفلسفيّ نفسه وأن هذه التغيرات ليست إلّا تعديلات سطحيّة كما زعم جالابار ذلك في: Jacques Jalabert, *La Théorie leibnizienne de la substance*, bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale (Paris: Presses universitaires de France, 1947).

(44) تمثل مسألة التمييز بين أفعال الله وأفعال مخلوقاته مسألة حساسة يختلف حولها الفلاسفة: إذ ثمّة مَن يعتقد أن الله يفعل كلّ شيء. هذه الأطروحة قديمة نجدها في التراث الإسلامي وهي رائجة عند الأشاعرة، غير أن لايبنتز، حين يتعرض لهذه المسألة، يقصد مالبرانش الذي دافع على أطروحة العلل العرضيّة (Les causes occasionnelles) ومفادها أنّ الله هو العلّة الحقيقيّة لما يحدث في الكون وما المخلوقات إلّا وسائط ومناسبات. تبقى مسألة المعجزات أساسيّة في فكر لايبنتز وعند بعض مفكري القرن السابع عشر مثل مالبرانش وأرنو. كتب مالبرانش سنة 1680 في كتابه **مقالة في الطبيعة والنعمة** أن قوانين الطبيعة ثابتة وأزليّة «وهي ثابتة في كلّ زمان ومكان». يعتبر أرنو أن مثل هذا الموقف يجعل وجود المعجزات أمراً عسيراً ويضع العقيدة الدينيّة في خطر. لذلك فقد عمد في إجابته على موقف مالبرانش، في توضيحه الأوّل وتوضيحه الأخير على **مقالة في الطبيعة والنعمة**، إلى بيان وجود «براهين على الطريقة التي قام بها الله بالمعجزات». وقد تبادل المفكران الرأي من خلال حوار مكتوب دام ست سنوات تقريباً. يتصرف الله في غالب الأحيان، بحسب مالبرانش، بالاستناد إلى إراداته العامة وأحياناً أخرى بحسب إراداته الخاصة، غير أنّه لا يفعل شيئاً يكون خارج النظام، انظر: Henri Gouhier, *La Philosophie de Malebranche et son expérience réligieuse* (Paris: J. Vrin, 1926), pp. 55-68.

تبنى لايبنتز موقف مالبرانش وخاصة تمييزه بين الإرادات العامة والإرادات الخاصة بالله. انظر: André Robinet, éd., *Malebranche et Leibniz, relations personnelles*, bibliothèque des textes philosophiques, présentées avec les textes complets des auteurs et de leurs correspondants revus, corr. et inédits (Paris: J. Vrin, 1955). =

المحافظة على القوّة التي منحها للمخلوقات[45]: وما سَيَلي سيوضّح إلى أيّ مدى يمكن القول بالرأي الأوّل أو الثاني. لمّا كانت الأفَعال والانفعالات تنتمي إلى الجواهر الفرديّة الأعمال هي أعمال الجواهر[46] ذاتها سيكون

---

(45) هناك مَن يتخيّل أن الله لا يفعل غير المحافظة على القوّة التي منحها للمخلوقات. المقصود هنا هو ديكارت الذي حاول تقليص دور الله. يقول باسكال «كان [ديكارت] يأمل أن لا يكون في حاجة لله، غير أنه لم يمنع نفسه من إعطائه مادة أوليّة (Chiquenaude) حتى يتمكن من تحريك العالم، بعد ذلك لم يعد في حاجة إليه»، انظر: Blaise Pascal, *Pensées*, texte établi par Léon Brunschvicg (Paris: Garnier-Flammarion, [1976]), p. 77.

(46) وردت هذه العبارة باللاتينيّة (Actiones sunt suppositorum). وفي هذه العبارة تعني (Suppositorum) الفرد أو الجوهر الفرديّ. ويذكر لايبنتز هذه العبارة السكولاستيكيّة انتقاداً لمالبرانش الذي لا يسند إلى الجواهر الفرديّة أي حركة. على نقيض ذلك يعتبر لايبنتز «أن كلّ ما يقوم بفعل هو جوهر فرديّ»، «وكلّ جوهر يقوم بفعل من دون انقطاع»، انظر: Leibniz, «De ipsa natura,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. IV, p. 509.

وفي **المقالات الجديدة** يضيف: «أدعي أنّه لا يمكن الجوهر أن يوجد بشكل طبيعي دون حركة، وبالمثل فليس ثمّة جسم من دون حركة»، انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, chronologie et introduction par Jacques Brunschwig (Paris: Garnier - Flammarion, 1966), préface, p. 38, et *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. V, p. 46.

يخوّل ربط الجوهر بالفعل للايبنتز تبرير وجود القوّة التي يقدمها على أنها خاصيّة الجوهر الأولى. وما دام الأمر كذلك، فإنّ الحقيقة الوحيدة المميّزة للعالم الماديّ هي القوّة. كلّ ما يوجد في العالم هو واقع القوّة، فحقيقة الظواهر في قوتها إذ «ما لا حركة له لا يستحق اسم الجوهر»، في: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, p. 350.

تبعاً لذلك، «فتصوّر القوّة تصوّر معقول جداً مع أنه يعود بالنظر إلى الميتافيزيقا»، انظر: «Lettre à Volder»، في: المصدر المذكور، ج 2، ص 173.

يوجه لايبنتز، إذاً، انتقاداته لديكارت الذي ادعى أن الله منح الكائنات كمّ حركة (mv) هي جداء الكتلة في السرعة. ويَتَيسر للكائنات فقط أن توجّه القوّة التي منحها إيّاها الله، انظر: Descartes, *Principes de la philosophie*, partie II, dans: Descartes, *Oeuvres de Descartes*, vol. IX, pp. 36-44, et «les passions de l'âme,» § 34, dans: Descartes, *Oeuvres de Descartes*, vol. XI, p. 354.

ميّز ديكارت بين الحركة والاتجاه. فالنفس بحسب اعتقاده عاجزة على تطوير أو تقليص كمّ القوّة المحركة لكنّها قادرة على تغيير اتجاه النفوس الحيوانيّة. إنّ ذلك يؤدي إلى تصوّر أن للحركات الإراديّة تأثيراً مباشراً على الأجسام. ينتقد لايبنتز هذا المبدأ الديكارتيّ فيبيّن أن الله لا يحافظ على كَمّ الحركة وحسب، بل على كَمّ الاتجاه أيضاً. يعبر لايبنتز عن انتقاده لفيزياء

من الضروريّ تفسير [ماهية] جوهر كهذا. صحيح أنّه حين تُحمل عدّة محمولات (Prédicats) على موضوع (Sujet) واحد ولا يُحمل هذا الموضوع على أيّ موضوع آخر فإنّه يسمى جوهراً فرداً(47). لكنّ هذا لا يكفي،

ديكارت بطريقة جليّة في الفقرة XVII من **المقالة** حيث يُبيّن أن الله يحافظ «على القوّة نفسها» في الكون (mv^2)، انظر تحليل هذه المسألة في الفقرة XVII من هذا الكتاب.

(47) يمر تعريف الجوهر في **المقالة** بثلاث مراحل. تشير هذه الفقرة إلى المرحلة الأولى التي هي حالة الإمكانيّة الصرفة. يفترض لايبنتز في تحليله لمسألة الجوهر، منظوراً إليها من الجهة المنطقيّة، أنّه يجوز تفكيك كلّ قضيّة من القضايا إلى عناصرها البسيطة بحيث يُخوّلنا التحليل إبراز تضمّن المحمول في الموضوع. تحوّل هذه العلاقة التضمنيّة معاينة الجوهر نظريّاً بمجرد إدراكنا أنّ «الموضوع الذي لا يُحمل على أي موضوع آخر» هو جوهر فرديّ. ومع ذلك، يبقى هذا التعريف المثاليّ للجوهر اسمياً. (يعود لايبنتز إلى مسألة التمييز بين التعريف الاسميّ والتعريف الحقيقي في الفقرة XXIV من هذا الكتاب). يتبع لايبنتز في تعريفه الجوهر التعريف الكلاسيكي، أي ذاك الذي يستند إلى المنطق الحمليّ. ويؤكد هذا التعريف بمناسبة مناقشته تعريف لوك الجوهر الذي يرفضه رفضاً قطعيّاً. يستغل لايبنتز هذه المناسبة كي يعرض وجهة نظره. نقرأ في **المقالات الجديدة**: «فيلالات [وهو يمثل لوك]: ولما لم يكن بوسعنا أن نتخيّل كيف يمكن هذه الأفكار البسيطة أن تبقى بالاستناد إلى ذاتها، فقد تعوّدنا أن نفترض شيئاً يسندها حيث يمكنها أن تبقى ومنه تصدر، وهو ما نطلق عليه بهذه المناسبة اسم الجوهر.

تيوفيل [وهو يمثل لايبنتز]: أعتقد أنّ الحقّ مع من يفكّر بهذه الطريقة، وليست لنا أيّة حاجة إلى التعوّد [على هذا الشيء] أو إلى افتراضه ما دمنا نتصوّر قبل كلّ شيء، عدة محمولات للموضوع نفسه، وأنّ هذه الكلمات المجازيّة [مثل] السند أو لا تعني غير ذلك، بحيث لا أرى لمَ نرى عليها صعوبة»، في: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chapitre XXIII, § 1.

لا بد في خصوص هذا التعريف المنطقيّ الأوّل للجوهر أن نبدي بعض الملاحظات العامة: فكتاب **المقالة** كتاب في الفلسفة، لكنه كتاب يتضمّن، كما قلنا، كثيراً من الاعتبارات الدينيّة. لذلك فإنّ التعريف الذي يقدمه لايبنتز للجوهر يأخذ بعين الاعتبار البعد الديني للمفهوم. طبعاً، ذلك لا ينفي أصالة منهجه وهو يعرف أنّ حديثه الميتافيزيقيّ موجه إلى لاهوتيّ متضلّع في المنطق. لذلك، فهو يستعمل المنهج المنطقيّ الذي جذوره مبثوثة في التقليد الأرسطيّ والذي يفصل بين الموضوع والمحمول. ومع ذلك، فإنّ وجهة نظره ليست سكولاستيكيّة لأنّه ما انفك يؤكد الوحدة المميّزة لكلّ جوهر باعتبار أنّ الجوهر توحيد للتعدّد. تبدو قضيّة وحدة الجوهر مسألة لا تزال في حاجة إلى مزيد من التوضيح والتلميع. يكتب لايبنتز لأرنو: «يستوجب الجوهر وحدة حقيقيّة. . . كلّ كائن تراكمي يفترض كائنات مميّزة بوحدة حقيقيّة. اعتبر هذه القضيّة الهوويّة مصادرة ليس بها تَغَيُّر إلّا من جهة النبرة، وهي ما ليس حقاً كائناً

وتفسيرٌ كهذا ليس إلّا تفسيراً اسمياً[48]. لا بدّ أن نفحص، إذاً، معنى الحمل الحقيقي لموضوع ما.

بيد أنّه من الثابت أنّ لكل حمل حقيقيّ أساساً ما في طبيعة الأشياء[49]. وحين لا تكون قضيّة ما هُوويّة (Identique)، أي حين لا

فرداً ليس حقا كائنا فرداً» (je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas veritablement un estre, n'est pas non plus veritablement un estre),

انظر: Leibniz, «Lettre à Arnauld, 30 avril 1687,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, p. 97.

يمكن أن نلاحظ أن لايبنتز يبدو وكأنّه يتخذ منهجاً مناقضاً للمنهج الذي سيأخذه في **المونادولوجيا** حيث يعلن منذ الفقرة الأولى أنه ليس للجوهر أجزاء.

(48) لا يتضمّن التعريف الاسميّ إلّا علامات تخوّل التميز بين المواضيع. يبقى التعريف اسميًا ما لم يحدّد إمكانيّة الشيء المعرّف. فالتعريفات اسميّة ما دامت تتوقف عند وصف الصفات المميّزة للظاهرة وهي تبقى في مستوى التعبير اللغويّ. وعلى النقيض من ذلك، فإنّ التعريف الحقيقيّ يتجاوز البعد الظاهريّ ليحدّد إمكانيّة وجود الموضوع المعرّف، انظر: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre III, chapitre III, pp. 253-254, § 18.

تحديد إمكانيّة وجود الشيء المعرّف يعني تعيين مظهره اللامتناقض الأمر الذي يجعلنا نقصي من مجال التعريف كلّ ما كان عرضيّاً أو متناقضاً. زد على ذلك، أنّ تحديد إمكانيّة الشيء قبل تعيين وجوده، يخوّل التعرف على جوهره إذ «ليس الجوهر في الواقع شيئاً آخر غير إمكانيّة ما نقترحه»، انظر: المصدر المذكور، الفقرة 15، ص 252.

(49) في مرحلة ثانيّة يحلل لايبنتز مفهوم الجوهر من جهة وجوده الواقعيّ. وهو يرى أن علاقات الحمل ليست مجرد علاقات منطقيّة صوريّة بل هي علاقات نلاحظها في الأشياء. لذلك فهو يستنتج أنّ للواقع بنيّة منطقيّة أي إن كلّ ما هو واقعيّ منطقيّ. غير أن هذا المنطق الشامل يختلف باختلاف الحالات التي نتعرض لها وذلك وفق صورة التضمّن التي ننطلق منها. يمكن المحمول أن يكون متضمّناً بصورة صريحة في الموضوع بمعنى أن العلاقة بين الموضوع والمحمول علاقة ضروريّة ويقينيّة (مثل تاريخ ولادة الفرد) كما يمكن أن يكون التضمّن غير صريح. يجدر بنا أن نلاحظ أنّه لا يمكن ملكة فهم متناهية تحليل كلّ التضمّنات الممكنة للموضوعات والمحمولات، فهي لا تقدر على توضيح العلاقة الحمليّة بصورة جليّة إلّا بالنسبة إلى الحقائق الضروريّة. أمّا بقيّة العلاقات الحمليّة فلا تقدر على تحليلها إلّا ملكة فهم لامتناهية. ولا يكون الحمل حملاً حقيقيّاً ما لم يُؤسّس على العقل، إذ العقل وحده قادر على التأسيس. يكتب لايبنتز إلى أرنو: «ينبغي أن يوجد دائماً أساس ما للعلاقة الرابطة بين عناصر قضيّة ما، وهو [أساس] يجب أن يوجد في تصوّرها. ذلك هو مبدئي الكبير... وواحد من لواحقه المصادرة المتداولة [التي تقول] إنّ لا شيء يحدث من دون أن يكون

يكون المحمول متضّمناً بصورة صريحة في الموضوع، فلا بدّ أن يكون ذلك التضمّن مُضمراً (Compris virtuellement)[50] وهو ما يُسمِّيه الفلاسفة *in-esse*

لحـدوثـه عـلّـة»، في: Leibniz, «Lettre à Arnauld, 30 avril 1687,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, p. 56.

بهذا المعنى، يظهر الموضوع على أنّه علّة المحمول الكافية والسبب الذي يُخوّل تفسير مختلف المحمولات الممكنة. يقول لايبنتز لتفسير هذا الموقف: «وجب أن يكون كلّ جوهر بسيط (أي كلّ جوهر حقيقيّ) علّة كلّ أعماله وانفعالاته الداخلية المباشرة»، انظر الفقرة 400 من: *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*، في: المصدر المذكور، ج 6، ص 354. يعتمد مبدأ إسناد المحمولات إلى الموضوع على قاعدة منطقيّة قوامها تطابق المحمولات مع الموضوع. فلا معنى للمحمولات إن كانت بلا موضوع بحيث يتدخل المحمول في تعريف الموضوع. إنّ ما نسميه طبيعة الأشياء ليس شيئاً آخر غير هذا التطابق بين الموضوع والمحمول. فالقول بتساوي أربع زوايا يعني الحديث عن المربّع. هكذا، فلو فصلنا الموضوع عن المحمول أو المحمول عن الموضوع، فإنّنا نضع كليهما في موضع تجريد يعوقنا عن فهمهما. يحقّق الموضوع وحدة المحمول، فحين أقول مثلاً إنّ زيدا عالم، فإنّني لا أفصل بين زيد الذي هو الموضوع، والعلم الذي هو المحمول، والذي هو صفة من صفات زيد. العلاقة بين زيد والعلم داخليّة وليست خارجيّة. ذلك لا يعني أن هذه العلاقة ضروريّة إذ يمكن أن يتعرّض زيد لعدّة حوادث من دون أن أتمكن من البرهنة على أنّ الحادثة الفلانيّة، سقوط زيد من الكرسيّ مثلاً، يجد علته الكافية في شخص زيد. يحدث لنا كثيراً أن نعتبر أنّ سبب وقوع هذا السقوط يرجع في الحقيقة إلى عوامل خارجيّة وتجريبيّة لا علاقة لها بزيد، لكن لايبنتز يبيّن أنّنا في مثل هذه الحالة، لو كنّا نصدر أحكاماً تجريبيّة، فمن الواجب أن نقر أنّ تصوّر الموضوع يتضمّن دائماً تصوّر المحمول. نفهم من ذلك لِمَ لَمْ يردّ لايبنتز على فولدار (Volder) حين يؤكد أهميّة البعد المنطقيّ للجوهر بما هو أساس الحمل بقوله: «تقولون إنّ موضوع التغيّر ليس إلّا تصوّراً منطقيّاً، يمكنكم أن تقولوا إنّه ميتافيزيقيّ، ولكن يكفي أن يكون حقيقيّاً»، انظر: «Lettre à Volder, 23 juin 1699»، في: المصدر المذكور، ج 2، ص 186. فالجوهر مطابق، من ناحية لكلّ صفاته، وهو من ناحية أخرى مميّز عنها كلّها لأنّه يمثل مصدرها وسببها وعلّتها الكافية. لذلك يلاحظ لايبنتز في رسالة إلى الأب أرنو أنّه: «ينبغي أن نتفلسف حول التصوّر الذاتي لجوهر فرديّ بطريقة مختلفة عن تلك التي تخص التصوّر النوعيّ الخاص بالكرة»، انظر: «Lettre à Arnauld»، في: المصدر المذكور، ص 39.

فما يميّز المفاهيم الرياضيّة من غيرها هو ابتعادها عن الواقع العينيّ. فالأشكال الهندسيّة ذوات ليس لها أي وجود حقيقيّ في أي عالم من العوالم، إنّها جواهر صرفة ممّا يجعلها تختلف عن الكائنات الواقعية التي تعجز العقول المتناهية عن تحليل كلّ محمولاتها.

(50) يقول لايبنتز موضحاً مبدأ تضمّن المحمولات في الموضوع: «في كلّ قضيّة كليّة موجبة، يوجد المحمول في الموضوع بطريقة ظاهرة في حالة الحقائق الأوّليّة أو الهوويّة =

تضمناً في الماهية إذ يقولون إنّ المحمول متضمّن في الموضوع[51]. هكذا، ينبغي أن يحوي مد الموضوع مد المحمول بصورة تجعل مَن يدرك جيّداً تصوّر الموضوع يدرك أيضاً أنّ المحمول ينتمي إليه[52]. تبعاً لذلك، بوسعنا

(Identique) وهي الوحيدة التي تُعرف من ذاتها ويوجد بطريقة ضمنيّة في كلّ القضايا الأخرى. وذلك هو ما يظهره تحليل الحدود من خلال استبدال المُعرَّف بالتعريف»، انظر: «Specimen inventorum de admirandis naturae»، في: المصدر نفسه، ج 7، ص 309.

(51) يحافظ لايبنتز على التعريف الأرسطي للجوهر. يقول أرسطو: «الـ (ousia) بمعنى اللفظ الأساسيّ والأوّل والرئيسي، هو ما لم يحمل على موضوع ولا في موضوع: مثال ذلك الإنسان الفرديّ أو الحصان الفرديّ»، انظر: Aristote: *Logique d'Aristote*, 4 vols., traduite en français pour la première fois et accompagnée de notes perpétuelles par J. Barthélemy-Saint-Hilaire (Paris: Ladrange, 1839-1844), vol. 1: *Les Catégories*, 5, 2 a 11-13, et *La Métaphysique d'Aristote*, 2 vols. (Bruxelles: Ousia; Paris: Vrin, 1983), 8, 1017, b 10.

فالكائن الفرديّ هو، بحسب أرسطو، الكائن الحقيقي، انظر: Aristote, *La Métaphysique d'Aristote*, 1028, a 30.

يقول لايبنتز في هذا المعنى: «يمكن كلّ قضيّة صحيحة أن تبرهن فعلاً. فما دام المحمول في الموضوع، كما يقول أرسطو، أو بعبارة أخرى ما دام تصوّر المحمول متضمّناً في الموضوع حين يكون مفهوماً فهماً جيّداً، يصبح من المتيسر دائماً إظهار الحقيقة من خلال تحليل الحدود بالاستناد إلى قيمتها، أي بإرجاعها إلى الحدود التي تتضمّنها»، انظر: Leibniz: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*, p. 388, et *Discours de métaphysique; Sur la liberté, la grâce de Dieu. Correspondance avec Arnauld*, note 58, p. 81.

(52) مَن هو الإسكندر؟ وكيف يحصل لي عنه تصوّر كامل؟ لا يمكنني معرفة الإسكندر انطلاقاً من جوهره فحسب. فلا بدّ أن أعرفه كذلك بالاعتماد على أعراضه (accidents) لأنّ الإسكندر الحقيقي هو شخص لا يمكنني تمييزه عن أعراضه، ولكن كيف يمكنني الحفاظ على الفارق بين الجوهر والعرض لو كانت كلّ الأحكام، كما يقول كانط أحكاما تحليليّة؟ لا يمكن بحسب لايبنتز اختزال الحقائق العرضية بصورة تجعلها مطابقة للحقائق الضروريّة. فما هو عرضي لا يمكن أن ينقلب إلى ضروريّ، والسبب في ذلك راجع إلى طبيعة الحقيقة العرضية المميّزة بلا تناهيها. يقول لايبنتز: «أما في ما يخص الحقائق العرضية، فمع أنّ المحمول [متضمن] في الموضوع، فإنّه لا يمكن أبداً مع ذلك أن يكون موضوع برهنة ولا يمكن أبدا اختزال القضيّة في معادلة أو في تطابق، لأنّ حل [القضيّة] يتطلب تحليلاً لامتناهياً»، انظر: Leibniz, «De la liberté, de la contingence et de la série des causes, de la providence, 1689,» dans: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes: 1690-1703*, GF; 774, présentation et notes de Christiane Frémont (Paris: Flammarion, 1994), p. 330.

القول إنّ طبيعة جوهر فرديّ أو كائن كامل تتمثل في أن يكون له تصوّر

لا يمكن أبداً تبرير الأعراض، أي تحديد السلسلة الكاملة التي تخوّلنا فهم تسلسل الأحداث والأعراض التي تحدث لزيد أو لعمرو. غير أنّ الله، حين خلق الإسكندر، فهو لم يخلق هويّة مجردة وكائناً لم يُحدَّد تصوّره بعد، بل خلق هذا الإسكندر بعينه بجميع مواصفاته وصفاته، وكلّ ما يخوّل أن يكون له تاريخ. ففي ذهن الله تمثُّل المفاهيم كاملة ومفهومة كما لو كانت في ذاتها، انظر: Leibniz, «Lettre à Arnauld 14 juillet 1686,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, p. 49.

إنّ ذلك يعني أنّ الله لا يتصوّر أبداً ذاتاً منفصلة عن تاريخها الشخصيّ وعن سلسلة أحداث العالم. فلا يجوز أن تكون الذات بلا صفاتها. وتبعاً لذلك، فإنّ الذات ترتبط بمجموع الأحداث التي تقع في الكون برمته. «فالجوهر يفترض المادة المكونة لها وكذلك المكان والزمان وبقيّة الظروف [المحيطة بها]»، انظر: المصدر المذكور، ص 39. وهكذا، فإنّ كلّ جوهر من الجواهر لا يتضمّن سلسلة الأحداث التي تحيط بعالمه فحسب، بل لا يمكن القول بوجود الجوهر إلّا إذا افترضنا كلّ قوانين العالم الذي يوجد فيه ذاك الجوهر والذي تختزل بدوره كلّ ذلك العالم»، انظر: المصدر المذكور، ص 40. ومع ذلك، لا يختزل الجوهر الفرد في ذاته قوانين العالم فحسب، بل أحداث العالم برمتها أيضاً، وذلك «بسبب الترابط الذي يوجد بين الأشياء» (انظر: المصدر المذكور). لذلك فإنّنا حين نعتبر جيّداً ترابط الأشياء، يسعنا القول إنّه يوجد في روح الإسكندر منذ الأزل آثار كلّ ما سيحصل له. والله وحده يبقى العليم بذلك. تُكوّن الظواهر صيرورة الجوهر وتاريخه. «فالظواهر، عند لايبنتز، هي ذاتها وقائع»، في: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre III, chapitre IV, § 14.

هذا الواقع، هو واقع التغير، وتغير الظواهر صادر عن عرضيّتها. ذلك هو الفرق الرئيسي الذي يجب أن يخوّل تميز الجوهر عن الأعراض. يقول لايبنتز: «إلى حد الآن، اعتقدنا أن الجوهر يدوم، وأن الأعراض تتغيّر، اعتقد أنّه علينا أن نكتفي بهذا المذهب القديم، والحجج التي قرأتها لا تبرهن البتّة على نقيض ذلك»، انظر: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 393, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, p. 351.

يعتبر الجوهر، إذاً، مبدأ تستند إليه الظواهر وتُفهم بواسطته وإليه يعود مصيرها وهو علتها الكافية. فالله يخلق «الجواهر قبل الأعراض، [ويخلق] طبيعتها قبل خلقه عملياتها بحسب أوّلويّة طبائعها» بحيث يتعالى الجوهر على الأعراض والله لا يخلقها لأنّها تنشأ من الجوهر بطريقة تلقائيّة. يقول لايبنتز: «إنّي لا أتصوّر قانون سلسلة تغيرات النفس بما هو قرار بسيط من الله، بل بما هو نتيجة للقرار المتمثّل في طبيعة النفس بما هو قانون مسجل في جوهرها. فحين يضع الله قانوناً ما أو قاعدة فعلٍ ما تُسيّر كائناً آلياً، فهو لا يكتفي أن يأمرها بتنفيذ ذلك القرار بل يمنحها في الوقت نفسه وسيلة تطبيقه، وذلك قانون مسجل في طبيعتها أو بنيتها»، في: المصدر المذكور، ج 4، ص 548. بين الجوهر والظاهرة علاقة =

تام يجعله كافياً لفهم كلّ محمولات الموضوع الذي ينسب إليه هذا التصوّر واستنتاجها. في حين أنّ العرض (L'Accident) كائن لا يتضمّن تصوّره البتّة كلّ ما بوسعنا أن نحمله على موضوع (Sujet) ننسب إليه هذا التصوّر. وهكذا، فإنّ صفة المَلِك التي يمتلكها الإسكندر الأكبر(53)، بغضّ النّظر

= مضبوطة تجعل الظواهر «مؤسسة تأسيساً سليماً»، انظر: «Lettre à Arnauld, 30 avril 1687»، في: المصدر المذكور، ج 2.

غير أن تأسيس الظواهر على الجواهر لا يتم عند لايبنتز عبر كائنات مفارقة أو نومينات (Noumènes) كما يسميها كانط، بعسر إدراكها. يختلف الأمر مع لايبنتز اختلافاً كلّياً. يصف جالابير هذا التباين بين فلسفة كانط وفلسفة لايبنتز فيقول: «في حين تتأسس الظاهرة عند كانط على نقد ملكة الحساسيّة، تتأسس الظاهرة عند لايبنتز على نظريّة منطقيّة تخص الحقيقة والوجود»، انظر: Jalabert, *La Théorie leibnizienne de la substance*, p. 80.

(53) تتعلّق كلّ الأمثلة التي قدمها لايبنتز بأشخاص، مثل شخصيّة الإسكندر أو يوليوس قيصر. والتعريف الذي يقدمه هنا للجوهر يؤكد البعد المنطقيّ. تكمن طرافة الموقف اللايبنتزيّ في أنّه يسترد في الآن نفسه موقف ديكارت وموقف أرسطو. فهو يوافق ديكارت في ما ذهب إليه حين يرى أنّه يمكن اعتبار الجوهر كائنا بذاته من دون أن تكون ثمّة ضرورة لغير التدخل العادي لله، غير أن لايبنتز لا يرى أن قاعدة الوضوح التي انبنى عليها الكوجيتو الديكارتيّ كفيلة بتبرير حقيقة الجوهر. ذلك لأن الكوجيتو ينبني أساساً على الحدس الذي يرى لايبنتز أنّه لا يجوز أن يكون أوّل درجة من درجات المعرفة. فالحدس في اعتبار لايبنتز يمثل أرقى أساليب الإدراك التي لا تتحقق إلا حين تكون المعرفة واضحة ومميّزة ومطابقة وكاملة (انظر الفقرة XXIV من هذا الكتاب). لذلك، فإنّ لايبنتز يفضل تعريف الجوهر بالعودة إلى التحليل المنطقيّ الذي ورثه عن أرسطو، وهو يوافقه في اعتبار الجوهر ماهية وموضوعاً لمجموعة من المحمولات. غير أن لايبنتز يخالف أرسطو في اعتباره الماهيات كلّيات تتفرد عن طريق المادة لأنه يرى على نقيض ذلك أنّ الماهية تكوّن بذاتها فرداً، وهي ليست في حاجة إلى أي تدخل خارجيّ. يلاحظ جورج لو روا أن لايبنتز باعتباره الماهيات ذوات فرديّة يعود بصورة ما إلى فكر أفلوطين الذي يقول «إنّ الأفكار المعقولة هي بمثابة الجواهر التي قد حازت بعد مميّزات الفرديّة»، انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Leibniz. Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy (Paris: J. Vrin, 1957), § 8, note 5, p. 217.

لكن لايبنتز ينقل هذه الفكرة إلى مستوى آخر، فهو ينظر إلى الجوهر الفرديّ باعتباره كائناً ينتمي إلى نظام الطبيعة ويتطور على شاكلة سلسلة رياضيّة. من أهمّ استتباعات هذا القول إقصاء كلّ التفاسير الأحادية التوجه التي تعتبر الجوهر من الجهة المنطقية فقط كما ذهب إلى ذلك: Louis Couturat, *La Logique de Leibniz. D'après des documents inédits*, Olms Paperbacks; Bd. 38 (Hildescheim: G. Olms, 1969).

عن الموضوع، ليست منسوبة بالتحديد إلى فرد بعينه ولا تتضمّن بقيّة صفات الموضوع نفسه ولا كلّ ما يتضمّنه تصوّر هذا الأمير، في حين أن الله إذ ينظر إلى التصوّر الفرديّ (La Notion individuelle) أو إلى هذيّة (Hecceïté)[54] الإسكندر فهو ينظر في الوقت نفسه إلى الأساس والسبب اللذين تستند إليهما العلّة الكافية[55] لكل المحمولات التي يمكن أن تُقال فيه حقّاً، كأن نقول مثلاً إنّه سوف ينتصر على داريوس (Darius) وعلى بوروس (Porus)، إلى حدّ أنّنا نعلم قَبْلياً (لا عن تجربة) ما إذا ما مات ميتة

أو من الجهة الرياضيّة كما ذهب إلى ذلك: Léon Brunschvicg, *Les Etapes de la philosophie mathématique*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: F. Alcan, 1912).

(54) إن ما يميّز فرداً كالإسكندر مثلاً هو امتلاكه كلّ الصفات التي تنتمي إلى جوهره. فهو حيوان، وعاقل، وكائن يموت ولكن فوق ذلك كلّه فإنّ له صفات أخرى تحدده بما هو فرد خاص. من أهمّ هذه الصفات، تاريخه وطريقته الخاصة في أن يكون حيواناً عاقلاً أو كائناً يموت. ذلك هو ما كان المدرسيّون يطلقون عليه تسمية الهذية (Hecceïté) (والهذية بحسب تعريف جميل صليبا «اسم مشتق من هذا، ويطلق على ما يكون به الشيء هذا الشيء لا غيره»)، انظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفيّ** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1979)، ص 519. تبعاً لذلك، فإنّ كلّ ما يتعلّق بالإسكندر لا ينتمي إليه بالطريقة نفسها وبالدرجة نفسها. فليس الإسكندر إنساناً بالوجه نفسه الذي هو به ملك. فخلق الله الإسكندر بما هو إنسان لا يكون ما لم يتمتع الإسكندر بكلّ الصفات التي تميّز الإنسانية كالموت مثلاً وهي صفات ضروريّة. غير أن الأعراض حادثة، فإن كان تصوّر الإسكندر باعتباره كائناً لا يموت تصوّراً يفضي إلى تناقض، فإنّنا حين نعتبر الإسكندر من دون أن نتصوّره ملكاً فإن ذلك لا يفضي إلى تناقض حتى وإن كان تاريخه حجّة تبرّر أنّه كان من الضروريّ أن يكون الإسكندر ملكاً. بعبارة أخرى، ليس مفهوم الضرورة ذا معنى واحد، بل يحتمل، كما لاحظنا ذلك، معانيَ مختلفة: ضرورة ميتافيزيقيّة وضرورة منطقيّة أو هندسيّة وضرورة أخلاقيّة.

(55) يعتبر مبدأ العلّة الكافية من المبادئ الأساسيّة التي تميّز فلسفة لايبنتز بل وتخصصها وهو يعرّف هذا المبدأ بقوله: «لا شيء يحدث بلا علّة»، انظر: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, p. 56.

معنى ذلك أن كلّ ما يحدث في الكون يندرج ضمن معقولية ما، تبرر وجوده وتؤسسه، لذلك فإن لايبنتز يرى أن دور العلة الكافية أساسيّ لأننا نتمكن من خلاله من الإجابة عن السؤال الرئيسي في الميتافيزيقا وهو: «لِمَ ثمّة شيء ما عوض عدم وجوده؟»، انظر: *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*، الفقرة 7 في: المصدر المذكور، ج 6، ص 602.

طبيعيّة أو بِسُمّ. وهذا لا يمكننا معرفته إلّا عن طريق التاريخ. هكذا[56]، وإذا اعتبرنا جيّداً ترابط الأشياء أمكننا القول إنّه يوجد منذ الأزل في نفس الإسكندر آثار لكلّ ما يحصل له، وحتى علامات على كلّ ما سيحصل في الكون، مع أن لله وحده قدرة التعرف عليها كلّها.

IX ـ في أن كلّ جوهر فرد يعبّر عن جملة الكون على طريقته، وفي أنّ كل الأحداث [التي ستقع له] متضمنة في تصوّره ومعها جميع ظروفها وكل سلسلة الأشياء الخارجية

يترتّب عن ذلك عدّة مفارقات مهمة[57] منها مثلاً أنّه لا يصح أن يتشابه جوهران تشابهاً كلّيّاً وأن لا يختلفا إلّا اختلافاً عدديّاً (Solo numero)[58]، وأنّ ما يؤكده القدّيس توما (الأكويني) بشأن الملائكة أو العقول (حيث يشكل كلّ فرد نوعاً لطيفاً جدّاً)[59] يصدق على جميع

---

(56) لقد أضاف لايبنتز هذه الفقرة التي يتحدث فيها عن التعبير الكلّي بين مجموع الجواهر على إثر كتابة نصه الأوّل.

(57) تعتبر هذه الفقرة مواصلة للحديث الذي بدأ فيه لايبنتز في الفقرة السابقة. لذلك فهو يعلن منذ بداية الفقرة عن النتائج المترتبة على التعريف المقدم عن الجوهر والتي لا توافق الرأي الشائع والمتداول. لذلك فهو يرى أن الاعتبارات التي تضمّنتها الفقرة الثامنة تؤدي إلى مجموعة من المفارقات: فغالبيّة الناس يعتبرون أنّه يمكننا أن نعثر في غابة على ورقتي شجر تكونان متطابقتين تطابقاً تاماً. ويعتقد الناس كذلك أن الأفراد يولدون ويموتون وأن ما يقع في العالم لا يمسنا ولا علاقة له بأشخاصنا.

(58) تظهر حقيقة الأشياء من خلال تنوّعها، وهو تنوّع يفوق مجرد الاختلاف العدديّ إذ ثمّة بحسب لايبنتز صفات داخليّة لكلّ جوهر تميّزه عن كلّ الجواهر الأخرى بحيث يتفرد كلّ كائن بصفاته المتضمنة لتصوّره الكامل. نجد في هذا الاعتبار تصريحاً أوّلياً لما سيسميه لايبنتز مبدأ اللاممیّزات (Principe des indiscernables) ومبدأ التفرد (Principe d'individuation) والذي يعبّر عنه في **المقالات الجديدة** من خلال مثال مَنْ يبحث في حديقة هيرينهوسن (Herrenhausen) عن ورقتي شجرة متشابهتين تشابهاً كلّياً. انظر: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chapitre XVII, § 3.

(59) وردت هذه العبارة باللاتينيّة (quod ibi omne individuum sit species infima).

الجواهر شريطة أن نفهم الفرق النوعيّ كما يفهمه المهندس حين يتناول أشكاله الهندسيّة(60)، وبالمثل لا يمكن الجوهر أن يبدأ إلّا بالخلق ولا أن يفنى إلّا بالإبادة(61)، كما أنّه لا يمكن قسمة جوهر إلى جزئين ولا تكوين جوهر واحد من جوهرين. هكذا فإنّ عدد الجواهر لا يزيد طبعاً ولا

يسترد لايبنتز نظريّة القدّيس توما الأكويني حول الملائكة وهي لا تحوز مادة ولا يختلف بعضها عن بعض، كما يقول، إلّا من جهة الصورة، فكلّ فرد هو نوع على حدة. انظر: Thomas d'Aquin: *Somme théologique = Summa théologiae,* 2 vols., les textes du christianisme; 1, VII, trad. nouv. avec une introd. et des notes par Edmond Perrin (Paris: Rieder, 1927-1929), Ia, question 50, article 4, et *Somme contre les gentiles = Summa contra gentiles*, trad. du latin par R. Bernier [et al.] (Paris: Les Ed. du Cerf, 1993), II, p. 93.

يرى لايبنتز أن الفوارق التي تميّز كلّ فرد شبيهة بالفوارق التي تميّز كلّ نوع من الأنواع داخل جنس واحد.

(60) إن كان في الطبيعة كائنان يعسر التمييز بينهما «فسيكون فعل الله وفعل الطبيعة بلا علّة [وذلك] بمعاملة الأوّل بطريقة مختلفة عن الثاني»، في: Leibniz, «5ème écrit à Clarke» § 21, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VII, p. 393.

وإن كان ذلك صحيحاً فسيكون فعل الله عبثيّاً، ولن يخضع للنظام ولن يحترم مبدأ الاقتصاد والبلاغة وذلك بتكراره الشيء نفسه. تظهر وجاهة مبدإ اللامميزات بصورة خاصة بما هو رد على مَنْ يعتبرون الامتداد جوهراً يؤدي إلى القول إنّه ليس للجوهر تاريخ. يحوّل مبدأ اللاممیّزات كذلك الرد على مذهب الذريّة. وهو مذهب يفهم التنوّع الذي في الكون انطلاقاً من عناصر لا يوجد بينها تنوّع. فلا بد إذاً أن نختار واحداً من مذهبين: إمّا القول بعدم التمايز بين الكائنات أو القول بفرديّة هذه الكائنات، انظر: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chapitre XXVII.

يبدو أن لايبنتز قد منح هذا المبدأ مكانة خاصة منذ سنوات دراسته وله علاقة وطيدة ببحوثه الرياضيّة حول اللامتناهي في الصغر. فقد بيّن لايبنتز أنّ السكون هو بمثابة حركة متناهية في الصغر، وأنّ التساوي هو كذلك لاتساوٍ متناهٍ في الصغر. يبدو هنا لايبنتز وكأنه من أنصار الفلسفة الاسميّة التي تقول إن كلّ ما يوجد في الكون عبارة عن كائنات فرديّة يختلف بعضها عن بعض اختلافاً كيفيّاً بحيث ليست المفاهيم العامة إلّا «تجريدات»، «وكلّ ما يمكن أن تكون له عدة أسباب ليس أبداً كائناً تاماً»، كما هو الحال في الهندسة، انظر: Robinet, éd., *Malebranche et Leibniz, relations personnelles*, p. 256.

(61) عاد لايبنتز إلى هذه المسألة عدّة مرّات. غير أنّه لم يغيّر موقفه حتى الها إلّا في ما يخص التغيّرات التي تحصل الجوهر. لا يمكن الجوهر أن يبدأ إلّا بالخلق ولا أن يفنى إلّا بالإبادة، فلا يمكن الجوهر أن يخلق جوهراً آخر ولا أن يُفني جوهراً مغايراً له ما دام كلّ جوهر يتضمّن تاريخه الخاص وكلّ ما يمكن أن يحدث له نابع من كيانه الداخليّ، ولا شيء يمكن أن يحصل له يكون ذا مصدر خارجيّ بما في ذلك ولادته وموته. فمن طبيعة الجوهر أنه كائن لا =

ينقص على الرغم من كونها كثيراً ما تتبدل. علاوة على ذلك، فإنّ كلّ جوهر عبارة عن عالم برمّته، وهو بمثابة مرآة لله أو مرآة الكون برمته(62)،

يمكن أن يكون صادراً من كائن آخر أو مهدداً في كيانه من قبل كائن آخر. يترتّب على ذلك أن الجوهر لا يخضع للزمان، إذ الزمان نظام توالٍ لما يَتَوَالَى. لذلك يرى لايبنتز أنّه ليس للزمان وجـود حـقـيـقـيّ، في: Leibniz, «5ème écrit à Clarke,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VII, p. 402.

إذ «لا يوجد في الزمان إلا اللحظات، واللحظة ليست جزءاً من الزمان. إن كلّ شخص يتأمل هذه الملاحظات سيرى أن الزمان ليس إلا شيئاً مثالياً». وهكذا فمصدر الجواهر ومصيرها ليس، إذاً، فيها، بل هو في الله الذي يخلقها، يحييها ويميتها وفق علمه وحكمته. إنّ ذلك يعني أن عدد الجواهر محدد والله وحده الذي يقرر زيادة عددها أو التقليص منه. يكتسي الموت والانبعاث معنى خاص في فلسفة لايبنتز. فهو لا يعني الاضمحلال والزوال كما نفهم عادة. يحدثنا لايبنتز على نقيض ذلك، عن التضمّن (enveloppement) والتطوّر (développement). فالنفوس تواصل حياتها عند لايبنتز بعد الموت لتحقيق مصيرها الأخلاقي، انظر: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 90, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, et «Lettre à Arnauld, 30 avril 1687,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, pp. 99-100.

يستعمل لايبنتز في **المونادولوجيا** حججاً أُخَر قوامها مسألة البساطة، فإذا كانت المونادة بسيطة، فإنّ ذلك يعني أنّها غير مجزّأة وغير قابلة للقسمة. يذكر جورج لو روا في تعليقه على هذه المسألة المراجع التي تناول فيها لايبنتز هذه القضيّة، انظر ص 219 من: Leibniz, *Leibniz.: Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*.

(62) يلعب التعبير دوراً أساسياً في فلسفة لايبنتز. فالجواهر لا تتواصل في ما بينها بالمعنى التقليديّ، فكلّ جوهر من الجواهر هو عبارة عن بيت من دون نوافذ ولا أبواب، لكن الجواهر يعبّر بعضها عن بعض بصورة ما، وذلك من جهة إظهارها سلسلة محمولاتها الخاصة، وهي محمولات تتوافق تمام الموافقة في نوع من العلاقة الثابتة والمضبوطة. وصورة المرآة التي يستعملها لايبنتز هنا قديمة وتقليديّة في الفلسفة نجدها عند أفلوطين ثم الغزالي الذي يعتبر النفس مرآة لا بد من تنقيتها وصقلها لتزول منها الشوائب التي تمنع النفس من المعرفة الإلهاميّة المباشرة لله (انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **مشكاة الأنوار**). يرى لايبنتز أن النفس من جهة أن الجوهر يتضمّن كلّ محمولاته، مرآة لكنها لا تعكس ذاتها فقط بل تعكس كذلك كلّ ما يحصل في العالم والذات الإلهيّة أيضاً. لتفسير هذه العلاقة الغريبة بين الجوهر الفرد والعالم والله يقدم لايبنتز مفهوم التعبير. فالتعبير سبيل من سبل الربط بين الوحدة والكثرة، وبين الخاص والعام، وبين الفرديّ والكوني. يقدم لايبنتز تعريفاً للتعبير في رسالة إلى أرنو فيقول: «يعبر شيء ما عن شيء آخر (في لغتي) حين توجد علاقة ثابتة ومضبوطة بين ما يمكن أن يقال عن الأوّل وما يمكن أن يقال عن الثاني»، انظر: Leibniz, «Lettre à Arnauld, 9 octobre 1687,» dans: Leibniz, *Die*

يعبر عن كليهما بطريقته تقريباً كما هو حال المدينة نفسها تَتَمثل بأشكال مختلفة وفقاً لمواضع المشاهد[63]. هكذا، يتعدّد الكون على نحو ما بتعدّد الجواهر. وتتضاعف عظمة الله أيضاً بكل كمّ التمثلات المختلفة لخلقه، بل يمكننا القول إنّ كلّ جوهر يحمل في ذاته بصورة ما علامة حكمة الله اللامتناهية وقدرته الكليّة، ويحاكيه قدر ما أمكنه. ذلك أنّ الجوهر يعبّر، وإن بغموض، عن كلّ ما يحدث في الكون ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، وفي ذلك [التعبير] شَبَه بالإدراك أو بالمعرفة اللامتناهية[64]. ولما كانت جميع

Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, vol. II, p. 112.

طوّر لايبنتز نظريّته في التعبير انطلاقاً من بحوثه في مجال الهندسة (Géométrie projective)، لكنّنا نجد الهواجس نفسها الخاصة بالمنظور والتعبير والعلاقة المضبوطة كما يقول لايبنتز في مجال الهندسة المعماريّة التي تطوّرت في القرن السابع عشر مع نماء الاتجاه الباروكي (Baroque) الذي بقي لايبنتز مرتبطاً به إلى حد بعيد لاهتمامه بمسألة اللامتناهي التي تلعب دوراً أساسيّاً في النظرة الباروكيّة للعالم، انظر: Hebert H. Knecht, *La Logique chez Leibniz: Essai sur le rationalisme baroque*, dialectica (Lausanne: L'Age d'homme; [Paris: Centre de diffusion de l'édition], 1981).

وما دام كلّ ما يوجد مرآة، فهل ثمّة فرق بين الأرواح والنفوس (esprits)؟ يجيب لايبنتز عن هذا السؤال في الفقرة XXXVI من هذا الكتاب، وفي مراسلته مع أرنو حيث يوضح: «الجواهر الصرفة تعبر عن العالم أكثر ممّا تعبر عن الله، ولكن... النفوس تعبر عن الله أكثر ممّا تعبر عن العالم»، في: Leibniz, Ibid., p. 124.

(63) كلّ جوهر وكلّ تصوّر كامل لجوهر فرديّ يعبّر عن الكون كلّه من وجهة نظره الخاصة. لذلك فتتعدّد وجهات النظر بتعدّد الجواهر. واللافت في هذه النظريّة، أنّ لايبنتز لا يكتفي بالقول إنّ لكلّ جوهر وجهة نظر خاصة به، بل يذهب إلى حد مطابقة الجوهر لوجهة نظره. فلا يجوز الفرد على وجهة نظر بل يتحدد بكونه وجهة نظر عن العالم. ذلك لأن كلّ الفرد، مهما كان موضعه (Situs) ومكانته الاجتماعيّة أو الفكريّة، يعبّر عن الكون بطريقة فريدة لا يمكن أن تكون طريقة أحد غيره. تظهر هنا مدى القيمة الأخلاقية التي تتضمنها نظريّة الجوهر الفرديّ والتصوّر الكامل. والمثال الذي يقدمه لايبنتز لبيان تنوّع وجهات نظر الجواهر مأخوذ من الهندسة وهي مجال عمل لايبنتز على تطويره والإبداع فيه. إن تعبير الجوهر عن الكون بأسره ليس حاصلاً بفعل تأثير خارجي ولكن بفعل تلقائيّة داخليّة تجعل الجوهر يجد في نفسه آثار كلّ ما يوجد في الخارج. بهذه الصورة، فإنّ كلّ جوهر يحاكي الله نظريّاً وعمليّاً، أي إنه يحاكيه من جهة حكمته ومعرفته ومن جهة فعله.

(64) يرتبط التعبير بالإدراك، فكلّما كان إدراك الجوهر أجلى، كان تعبيره أوضح =

الجواهر الأخرى تعبّر بدورها عن هذا الجوهر وتتوافق معه، أمكن القول إنّه يسحب قدرته على الجواهر الأخرى محاكياً في ذلك القدرة الإلهيّة الكليّة.

X ـ في أن فكرة الصور الجوهريّة تتضمّن شيئاً من الوجاهة، ولكن هذه الصور لا تغيّر شيئاً من الظواهر ولا يجب استعمالها أبداً لتفسير الآثار الخاصة

يبدو أنّ القدامى إضافة إلى كثيرين بارعين مِمَّن دأبوا على التأمّلات العميقة ودرّسوا اللاهوت والفلسفة منذ عدّة قرون، وبينهم بعض مِمّن يُنصح بالرجوع إليهم لصلاحهم، قد علّموا بعضاً ممّا كنا نقول. وهو ما جعلهم يُشيعون الصور الجوهريّة[65] (Formes substantielles) ويتمسكون بها وهي تتعرّض اليوم لذمّ كبير. إلّا أنّ هؤلاء ليسوا بعيدين كلّ البعد عن الحقيقة، ولا هم سُذّج كما يتخيّلهم عامة فلاسفتنا الجُدد[66]. ولا زلت

وأبلغ. ففي منظور لايبنتز الذي ابتدع حساب اللاتناهي، ليس الإدراك إلّا جمعاً (Sommation). يرتبط الوضوح والتميّز بالإدراك. لذلك يقول لايبنتز: «إنّنا نمتلك عدداً كبيراً من الإدراكات التي لا نتفطن إليها دائماً، حتى حين نكون في حاجة إليها. فعلى الذاكرة أن تحفظها وعلى التذكر أن يمثلها لنا»، في: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* livre I, chapitre I, § 5, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. V, p. 73.

إنّ الجوهر قادر على التعبير بأكثر ما يمكن من الوضوح عما هو قريب منه مثل حال تعبيره عن بدنه، ويكون إدراكه أكثر غموضاً حين يتعلّق الأمر بما هو بعيد عنه.

(65) لقد تناولت الفقرة الثامنة الجوهر من وجهة نظر منطقيّة والفقرة التاسعة ربطت، عن طريق مفهوم التعبير، بين الجوهر والعالم. وفي هذه الفقرة يدرج لايبنتز فكرة الصور الجهوريّة. وهو مفهوم ذو مصدر قروسطي يستوجب استعماله بعض التوضيحات قد تؤول بنا إلى الحديث عن ميتافيزيقا القوّة التي يعرضها فيلسوفنا في الفقرة XV من هذا الكتاب.

(66) يقصد لايبنتز بالفلاسفة الجدد الديكارتيّين. والجدير بالملاحظة أنه يعبر عن تعاطفه مع فلسفة القدامى وذلك لا يعني أن ينحاز إلى الفلسفة القديمة ضد فلسفة المحدثين، فهو يعترف بإضافات المحدثين وبوجاهة مواقفهم. لذلك يجوز أن نعتبر فلسفة لايبنتز فلسفة توفيقيّة بالمعنى العام للكلمة، أي فلسفة تحاول الربط بين المحدثين والقدامى مثمّنة إضافة كليهما سواء في مجال الفيزياء أو في مجال الميتافيزيقا.

مع القائلين بلا جدوى اعتبار هذه الصور في [تفسير] جزئيات الفيزياء، وبوجوب عدم استعمالها بخاصة في تفسير الظواهر[67]. ذلك هو ما عجز

---

(67) تقول بوكيو (Bouquiaux) في تعليقها على الفقرة العاشرة: «إن المقالة لا تفصل القول بطريقة واضحة في وضع الأجسام، فالروايات المتتالية لهذا النص تقدم مواقف متباينة»، انظر ص 128 من: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique; Suivi de: Monadologie*, collection Tel; 262, préface, présentations et notes de Laurence Bouquiaux ([Paris]: Gallimard, 1995).

يبدو موقف لايبنتز من الأجسام على نقيض ذلك جليّاً منذ الفقرة العاشرة حيث يعلن استرداده الصور الجوهريّة. وفي الحقيقة، إنّ وظيفة هذه الصور الأساسيّة إنّما هي بيان كيف يمكن الأجسام أن تكون جواهر. يُقِرّ لايبنتز في هذا السياق أنّ معارضي الفيزياء الأرسطيّة على حقّ. ويضع نفسه في صفّ الاتجاه الميكانيكيّ الذي تزعمه غاليلي وديكارت. ويزداد هذا الموقف اللايبنتزيّ من الأجسام جلاء في الفقرات XII وXVII من هذا الكتاب. تحوم المسألة الأساسيّة منذ هذه الفقرة حول الصور الجوهريّة التي يستردها لايبنتز ليهبها دلالة جديدة. إنّ عيب الصور الجوهريّة، بحسب ديكارت، متمثل في كونها تحيل إلى واقع غامض وملتبس. وهي أقرب إلى الخيال من صلاحها في علم الفيزياء أو الميتافيزيقا. لقد مثّل مفهوم الصور الجوهريّة العمود الفقري للفيزياء المدرسيّة، لكن وظيفته تجاوزت الإطار الفيزيائيّ لتكتسي طابعاً ميتافيزيقيّاً أيضاً. ولعل أهمّ فضيلة من فضائل كتاب جلسون عن **ديكارت** تحليله بصورة واضحة علاقة ديكارت بمسألة الصور الجوهريّة. وهو يقول إنّه منذ اللحظة التي بدأ فضول ديكارت يكبر، فإنّ اهتمامه قد صرف صوب مشاكل ومسائل فيزيائيّة وليس صوب مسائل ميتافيزيقيّة. وهكذا، فالتخلي عن الصور الجوهريّة قد بدأ أوّلاً في المجال الفيزيائيّ. يقول جلسون: «بإحالته الثقل إلى الحركة، فإنّ ديكارت يرفض صورة الثقيل ويدحضها من الفيزياء باعتبارها عقيمة قبل أن يقوم بدحضها من الميتافيزيقا باعتبارها متناقضة»، انظر ص 149 من: Etienne Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, études de philosophie médiévale; 13, 4. éd. (Paris: J. Vrin, 1975).

لقد قضى ديكارت مدّة طويلة في تناول قضايا علميّة وهو يصرح في **مقالة الطريقة** أنّه في فترة امتدت تسع سنوات، قضّى بضع ساعات فقط لحل مشاكل رياضيّة أو فيزيائيّة. المهم في كلّ هذا أنّ ديكارت قد تناول مسائل علميّة بعيدة عن المسائل الميتافيزيقيّة التي عادة ما كانت عالقة بها. يقدم ديكارت في **مقالة في العالم** دحضه المبرّر للصور الجوهريّة. من وجهة نظره، تفترض الفيزياء حقيقةً أوّليّة مفادها أنه ثمّة فارق بين إحساساتنا وأسبابها. وذلك هو ما نبّه إليه حين قال: «اقترح تناول موضوع الضوء، وأوّل شيء أريد أن أنبهكم إليه هو الفارق بين الشعور الذي يتكوّن لنا عن [الضوء]، أي الفكرة التي تكوّنت في خيالنا عن طريق عيوننا، وبين ما يوجد في الأشياء ويحدث فينا هذا الشعور، أي ما يوجد في اللهيب أو الشمس، والذي يسمى باسم الضوء»، في: Descartes, *Œuvres de Descartes*, vol. XI, p. 3. =

المدرسيّون عن فهمه، وكذلك أطباء العصور الغابرة. فقد ظنّ هؤلاء أنّهم يقدّمون العلّة لخاصيّات الأجسام الكافية بذكر الصور والصفات من دون أن يكلّفوا أنفسهم عناء دراسة كيفيّة العمليّة، مثلهم في ذلك مثل من اكتفى بالقول إنّ للساعة صفة الساعيّة [68] وهي صادرة عن صورتها [69]، من دون أن يعتبر كل ما يشمله هذا الوصف. وهذا فعلاً يكفي مَنْ يشتري الساعة، شريطة أن يُوكل العناية بها لشخص آخر. لكن ينبغي ألا يدفعنا هذا الخلل وسوء استعمال الصور [الجوهريّة] لرفض شيء معرفتُه جدّ ضروريّة بالنسبة إلى الميتافيزيقا إذ أعتبر أنّه لا يسعنا معرفة المبادئ الأولى من دون تلك المعرفة ولا السمو بالنفوس سُمواً كافياً لإدراك الطبائع اللاجسميّة وآيات روائع الله [70]. مع ذلك، بما أن المهندس لا يحتاج إلى

= بالنسبة إلى فيزيائي معاصر لا تكتسي عبارة فيزياء المعنى الواسع والمتنوّع الذي كان عند الإغريق وحتى عند ديكارت. لا يمكن فهم الامتداد بالاعتماد على الفكر. تلك هي الفكرة الرئيسية التي تخوّل فهم دحض ديكارت للصور الجوهريّة.

(68) نستعمل عبارة الساعيّة للدلالة على ملكة الإشارة إلى الساعة التي تدل عليها عبارة (Horodictique) الفرنسيّة.

(69) يقول لايبنتز: «لا تغيّر النفوس شيئاً من نظام الأجسام، كما لا تغيّر الأجسام شيئاً من نظام النفوس، (لذلك ينبغي أن لا تستعمل الصور لتفسير ظواهر الطبيعة)»، في: Leibniz, «Projet de lettre à Arnauld,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, p. 71.

فلا يمكن أن نفهم الساعة مثلاً إلّا بما فيها من أجزاء مكوّنة وليس عن طريق صفة خارجيّة مثل صفة «الساعيّة» (qualité horodictique). فالألوان لا تُفهم بما هي صفات كيفيّة، ولكن باعتبارها ظواهر ميكانيكيّة، تفهم بحسب قوانين الانعكاس.

(70) إذا كانت الصور الجوهريّة غير ضروريّة في «جزئيات الفيزياء»، كما أشار إلى ذلك لايبنتز في بداية الفقرة، فهي مع ذلك «ضروريّة للميتافيزيقا». لقد أخطأ ديكارت بعدم تمييزه الصورة عن الجوهر. يرد لايبنتز على ديكارت بقوله: «إنّ محتوى تعريفات الفكر ليس مأخوذاً من طبيعة الأشياء، لكن محتوى التعريفات الموضوعة عن [طريق الفكر] يحدّد محتوى الأشياء»، انظر: Robinet, éd., *Malebranche et Leibniz, relations personnelles*, p. 162.

يذكر لايبنتز في أحد نصوصه المتأخرة «اعتبارات حول مفهوم الحياة..»، أنّه يقبل استعمال مصطلح «الصور الجوهريّة» كما يستعمله ديكارت حين يعتبر، خلافاً للسيد ريجيس (Regis)، أن النفس البشريّة صورة جوهريّة للإنسان». لكنّني أقول لا، إن أُخِذَ هذا المصطلح بمعنى أنّ لقطعة من الحجر أو جسم آخر غير عضويّ صورة جوهريّة، ذلك لأنّ مبدأ الحياة لا ينتسب إلّا للمخلوقات العضويّة»، في: Leibniz, «Considerations sur les principes

تكليف فكره فهم متاهة تركيب المتصل المشهورة[71]، وبما أن فيلسوف

---

de vie, et sur les natures plastiques,» dans: Leibniz, Ibid., vol. VI, p. 539.

لهذا النص دلالة عميقة. نعلم أن ديكارت يرفض الصور الجوهريّة ولايبنتز يجعله يتبناها بالمعنى المعروف عند أرسطو. والغالب على الظن أنّه يستند إلى نص رسالة ديكارت إلى مزلان (Mesland) حين يقول: «إن وحدة جسم إنسان العدديّة ليست تابعة للمادة بل للصورة التي هي النفس»، في: Descartes, «Descartes à Mesland Egmond, fin 1645 ou début 1646,» dans: Descartes, *Œuvres de Descartes*, vol. IV, p. 345.

زد على ذلك، أنّ لايبنتز يربط بين مفهومي الصورة الجوهريّة والحياة الذي يعتبره صفة أساسيّة من صفات الجوهر الذي يطلق عليه تسمية المونادة. لقد كان هاجس ديكارت الأساسيّ فضح الثقافة اللفظيّة المميّزة للمدرسيّة. والصور الجوهريّة من بين تلك المفاهيم الفضفاضة لتلك الثقافة. فما الذي دفع لايبنتز إلى تبنيها؟ يجيب أنّه وجد نفسه «مقتنعاً» وكأنه مرغم «بضرورة العودة إلى الصور الجوهريّة»، في: Leibniz, «Lettre à Arnauld, 14 juillet 1686,» dans: Leibniz, Ibid., vol. II, p. 58.

فقد كان من الضروري تصحيح نظريّة ديكارت الذي كان يحيل كلّ شيء إلى الميكانيكا، والذي تبعاً لذلك، غفل عن «القوّة» واعتبرها «صفة غيبيّة» لا يمكن فهمها بإحالتها إلى القواعد الميكانيكيّة. وهكذا، وقع ديكارت في لبس كبير، فلم يميّز بين القوّة والحركة» (انظر الفقرة XVII من هذا الكتاب). لهذا السبب يرى لايبنتز أنّه ينبغي وضع علم جديد (**علم الديناميكا**) (*La Dynamique*) لفهم مسألة القوّة. وهو العلم الذي يقدر على صياغة القوّة صياغة رياضيّة. تُمكّننا هذه الصياغة من فهم معنى امتلاك شيء ما لطابع المقاومة (résistance, inertie). يتبيّن تبعاً لذلك أن قوانين الحركة (المكوّنة للفيزياء) لا تُفهم إلّا بالعودة إلى مبادئ من طراز آخر، وهي مبادئ ميتافيزيقيّة: «لقد اكتشفت من جهتي أنّه من دون بعض البراهين الميتافيزيقيّة، لا يمكننا البرهنة على قوانين الحركة الحقيقيّة. فعلاً، فمع أن كلّ شيء في الطبيعة يحدث وفق هذه القوانين الرياضيّة والميكانيكيّة، فقد اكتشفت مع ذلك أن هذه القوانين الرياضيّة نفسها قد ظهرت بفضل بعض مبادئ أرفع منها: إنّ المادة متحركة بذاتها، ولكن لا يمكنها مع ذلك أن تحوز بصورة مخصوصة الحركة بالفعل، إذ ينبغي أن تُحرك من قبل بعض الأسباب اللامادية»، انظر ص 160 من: «Lettre à Chrader, 1681» dans: Burgelin, *Commentaire du «discours de métaphysique» de Leibniz.*

زد على ذلك، أنّ طبيعة انقسام المادة اللامتناهي لا يوفّر تصوّراً عن وحدة مكوّنة للمادة. لذلك يدرج لايبنتز في كتابه **نظام الطبيعة الجديد وتواصل الجواهر** فكرة العلاقة بين الوحدة والكثرة مفسراً أنّ التعدّد يستوجب الوحدة التي يُشترط فيها أن تكون حقيقيّة. فمن الضروري، إذاً، البحث عن هذه الوحدة في مجال غير المجال الماديّ. يرى لايبنتز: «أنّه ليس ثمّة [شيء] صحيح وواقعي غير النقاط الميتافيزيقيّة أو الجواهر (المكوّنة من الصور أو النفوس) إذ من دون الوحدات الحقيقيّة لن يكون ثمّة تعدّد»، في: Leibniz, *G. W. Leibniz. Oeuvres choisies*, p. 483.

(71) يتحدث لايبنتز عن متاهتين مشهورتين في فلسفته يقرن بينهما دائماً. تخصّ المتاهة =

الأخلاق، وفقيه القانون أو رجل السياسة لا يحتاجون إلى تكليف أنفسهم مشقّة تناول صعوبات جمّة توجد في [مسألة] التوفيق بين حريّة الاختيار والعناية الإلهيّة ـ فما دام بوسع المهندس إتمام كلّ براهينه والسياسي إنهاء كلّ مداولاته من دون الدخول في هذه النقاشات، وهي نقاشات لا تخلو من الضرورة والأهميّة في مجال الفلسفة واللاهوت ـ فإنّه يمكن الفيزيائيّ أن يدلي بعلّة التجارب الكافية فيستند تارة إلى تجارب أبسط تمّت، وطوراً إلى براهين هندسيّة وميكانيكيّة من دون حاجة إلى اعتبارات عامة من مجال آخر. وإن استند الفيزيائيّ [في إدلائه بعلّة التجارب الكافية] إلى العناية الإلهيّة أو إلى إعانة بعض النفوس أو الرَوْح (Archée)[72] أو شيء آخر من هذا القبيل، فإنّه سوف يهذر كَمَنْ أراد بمناسبة تصريح عمليّ مهم أن يذكر

= الأولى كلّ الجنس البشريّ والثانية الفلاسفة وحسب. تطرح الأولى مشكل علاقة المتصل بالمنفصل التي عرفت منذ زينون الإيلي. يقول عنه لايبنتز: «إنّه يحيل الزمن إلى لحظات، في حين أنّ غيره يرون اللّحظات والنقاط على أنّها مجرد شكل من أشكال المتصل، أي بما هي حدود قصوى للأجزاء التي يمكننا أن نضعها ليس باعتبارها أجزاء مكوّنة»، في: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 384, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI.

تتعلّق المتاهة الثانية بقضاء الله وحريّة الإنسان. يقول لايبنتز: «ثمّة متاهتان شهيرتان كثيرا ما يضيع فيهما عقلنا، الأولى تخص مسألة الحريّة والضرورة الكبيرتين، وبخاصة في ما يتعلّق بإنتاج الشر ومصدره، والثانية تتمثل في مناقشة المتصل واللامجزئات التي يبدو أنّها تكوّن عناصرها، وحيث لا بد أن يتدخل اعتبار اللامتناهي. يخص الإحراج الأوّل الإنسانية برمتها، أمّا الثاني فلا يهم إلّا الفلاسفة»، انظر: تمهيد المصدر المذكور، ص 5. لقد حاول ديكارت تجاوز المشكلة بالقول إنّنا أحرار. وهو حلّ لم يُرضِ لايبنتز. انظر **مقالات في عدل الله**، ص 292-293، من المصدر المذكور: حيث يفسر أنّ طرافة المتاهتين تكمن في التجائهما لمفهوم اللامتناهي. لذلك فهو يقول إنّه من الضروريّ تناول هذه المسائل بالاستناد إلى حساب اللامتناهي. يرى الله بنظرة واحدة لاتناهي العناصر التي نراها بدورنا بطريقة متواترة.

(72) الرَوْحُ اسم أطلقه الكيميائيون القدامى على النار المركزيّة في الأرض وعلى مبدإ الحياة، ويستعمله لايبنتز هنا للدلالة على المبادئ التي هي من طبيعة روحيّة والتي توجد في الأجسام وتسيّر مختلف الوظائف البيولوجيّة. يستعير لايبنتز هذا المفهوم من فان هلموت (J. B. Van Helmont) وهو طبيب كيميائي وهو فلامادي (Flamand)، مات سنة 1644.

استدلالات مطوّلة تتعلّق بطبيعة مصيرنا وحريتنا. فعلاً، بما أنّ الناس كثيراً ما يقعون في هذا الخطإ من دون التفكير فيه، حين يثقلون على عقولهم بالتفكير في القضاء والقدر، بل أحياناً يحيدون من جراء ذلك عن بعض قرارات جيّدة أو تدابير ضروريّة.

XI - في أن تأملات اللاهوتيين والفلاسفة الذين نسميهم مدرسيين ليست مدعاة للازدراء التام[73]

أعلم أنّني أطرح مفارقة كبرى بادعائي إعادة الاعتبار على نحو ما إلى الفلسفة القديمة وبالتذكير بموجب حق العودة (Postliminio) إلى الصور الجوهريّة (Formes substantielles) التي كادت تُقصى، إنّما قد لا أدان إدانة طائشة حين يُعلم أنّني فكرت تفكيراً عميقاً في فلسفة المحدثين[74]

---

(73) العودة إلى الصورة الجوهريّة ليست ناتجة عن نزوة أو ميل دغمائيّ لفلسفة القدامى. فالصور الجوهريّة «تكاد تكون قد أقصيت تماماً» (الفقرة X من هذا الكتاب)، ممّا يجعل العودة إليها أمراً مريباً أو على الأقل مثيراً للتساؤل والفضول. لذلك يعمل لايبنتز في الفقرات X - XII (من هذا الكتاب) على تبرير موقفه وتوضيح أسباب استناده إلى مفهوم قام ديكارت بدحضه من مجال الفيزياء. وتلك مناسبة مواتية ليبيّن في الوقت نفسه موافقته على فلسفة المحدثين وانتقاده لهم. لقد تطلبت العودة إلى الصورة الجوهريّة مجموعة من المقدمات يذكرها لايبنتز في هذه الفقرة.

(74) أولى هذه المقدمات اطلاع لايبنتز الدقيق على فلسفة المحدثين. وقد عبّر في بداية حياته عن تعلّقه بفلسفة ديكارت. وهو يقول في رسالة إلى توماسيوس (Thomasius): «لست إلّا ديكارتيّاً»، انظر: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. I, p. 16.

لكن سرعان ما ظهرت عنده بعض انتقادات بدأت بمجال الهندسة. يقول: «أعترف أنّني عثرت في هندسته بصورة خاصة على نقائص»، انظر المصدر المذكور، ج 4، ص 291. وفي موضع آخر «أحترم ديكارت على قدر ما يمكننا أن نحترم إنساناً؛ ومع أنّ بعض آرائه تبدو لي خاطئة، بل خطيرة، فإنّي لا أملّ من القول إنّنا مدينون له بمقدار دَيننا لغاليليه في مادة الفلسفة، وبالمقدار الذي نحن مدينون به لكلّ العصر القديم»، (انظر: المصدر المذكور، ص 283). خلاصة القول: «فلسفة ديكارت لا تعدو أن تكون سقيفة الحقيقة»، انظر: «Lettre à Rémond 17/ février 1714»، في: المصدر المذكور، ج 3، ص 607. =

وخصصت كثيراً من الوقت للتجارب الفيزيائيّة والبراهين الهندسيّة[75]، وقد اقتنعت فترة طويلة بسخافة هذه الكائنات، إلى أن أرغمت على استرداد هذه الصور الجوهرية وكأن قوّة قاهرة تضطرني إلى ذلك، بعدما قمت بأبحاث جعلتني أتأكد أنّ مُحدثينا لا يُنصفون القدّيس توما الأكويني وبعض الرجال العظماء من تلك الفترة[76]، وأنّ في آراء الفلاسفة واللاهوتيّين والمدرسيّين تماسكاً أكبر ممّا نتصوّر شريطة أن نستعملها في السياق والمكان المناسبين[77]. واقتناعي أنّه إذا كلّف عقل دقيق تأمليّ نفسه

= وما دام ديكارت لا يمثل كلّ المحدثين، يعمد لايبنتز إلى الإشادة بكلّ مَن طوّروا العلم والفلسفة من معاصريه، وهو يكتب: «لقد طهّر غاليلو غاليليه وجوهاشيم يونجيوس (Joachim Jungius) وديكارت وتوماس هوبز (Thomas Hobbes) ويمكن أن نضيف إليهم غاسندي (Gassendi))، الفيزياء تطهيرا كاملا من الخرافات التي لا تفسير لها، وقد علموا، بإعادة الاعتبار للاستعمال الأرخيميدي للرياضيّات في مجال الفيزياء، أنّه ينبغي تفسير كلّ المادة الجسميّة بصورة ميكانيكيّة»، انظر: «Antibarbarus Physicus pro Philosophia Reali، contra renovationes qualitatum scholasticarum et intelligentiarum chimaericarum, 1706» في: المصدر المذكور، ج 7، ص 343.

(75) من المقدمات الأخرى التي يذكرها لايبنتز في هذه الفقرة والتي برّرت استرداده الصور الجوهريّة تَمَرُّسُهُ بالتجارب الفيزيائيّة والبراهين الهندسيّة. فهو عالم أبدع في المجال الفيزيائي كما في المجال الرياضي، وهو صاحب نظريّة التفاضل (Calcul différentiel) وحساب اللاتناهي (Calcul infinitésimal) والحساب الزوجيّ (Calcul binaire)، وقد نظّر لفنّ البرهنة (L'Art de démontrer)، ولفنّ الإبداع (L'Art d'inventer).

(76) يدين لايبنتز هنا توجهاً سائداً في عصره تمثّل في احتقار فلسفة المدرسيّين. لذلك يعمد من حين إلى آخر، إلى الإشادة بفضائل الفلسفة القديمة وبأعلامها مثل أفلاطون وأفلوطين وأرسطو كما يشيد بفلسفة المدرسيّين التي يمثلها القدّيس توما الأكويني أحسن تمثيل. لا يتوانى لايبنتز أيضاً عن ذكر غير هؤلاء مثل دون سكوت (Duns Scot) وأبيلار (Abélard) وأوكام (Occam)، وهو يرى أنّ تأكيده إضافة القدامى صادر من شعور بواجب أخلاقيّ. لذلك يعيب لايبنتز على ديكارت تجاهله القدامى، الذين استغل آراءهم فيقول: «إنّه لا يعرف أنّه يترك مثالاً سيئاً للخلف بجفائه هذا لمن سبقوه، [علاوة على] أنّه يمكن أن يُعامل بمثل ما فعل»، انظر: Leibniz, Ibid., vol. IV, p. 204.

من الضروريّ، إذاً، تفادي الهفوات التي نعيبها على المدرسيّين وعلينا ألا نتجاهل كلّ مَنْ قدّم إضافة ما.

(77) لا يجادل لايبنتز في مسألة تضمن تراث الفكر المدرسيّ الكثير من الأخطاء والعيوب، لكن ذلك لا يمنع من الانتباه لما يتضمّنه ذلك الفكر من محاسن لا يجوز الاستهانة

عناء توضيح أفكارهم واستيعابها مستعملاً في ذلك طريقة المهندسين التحليليين[78]، فإنّه سيجد كنزاً يضّم مجموعة من الحقائق المهمة جدّاً والبرهانيّة تماماً[79].

بها وغضّ النظر عنها. فالمهم، إذاً، هو حسن استغلال المعارف واستعمالها لصياغتها بالطريقة المناسبة التي تؤهلنا لحل مشاكل ستبقى مستعصية ما لم نستند إلى ما توفره الفلسفة المدرسيّة من مفاهيم ومواقف. وأحسن دليل على ذلك هو رجوع لايبنتز إلى مفهوم الصُور الجوهريّة الذي قدّمه بصورة نزعت عنه ما كانت تحمله من سلبيات في الفكر المدرسيّ.

(78) يثمن لايبنتز منهج الهندسة التحليليّة التي يرى أنّه استفاد منها. وتتمثّل قاعدتها الأساسيّة في تناول البنية الهندسيّة على أساس أنّها بنية عدديّة. بهذه الطريقة، يصبح علم العدد قابلاً للتمثّل بصورة ما في مجال الهندسة. يفترض التحليل الذي يستعمله المهندسون التحليليّون تصوّراً للعدد والنظام يعتمد على حساب السلسلة (Calcul de série). وقد ثمّن لايبنتز طريقة المهندسين التحليليين واعتبرها من بين المجالات التي تخوّل تطوير ما يسميه بالبراهين الصوريّة (Arguments in forma). وهو يرى أن صورة المعرفة التي علينا قبولها هي الصورة البرهانيّة التي تعبر عن تسلسل برهانيّ: «فعلاً، فإنّ الصورة التي ينصح بها المناطقة ليست شيئاً آخر غير تقديم مبرمج منظّم للحِجاج». يفترض استيعاب أفكار اللاهوتيّين والمدرسيّين، إذاً، منهجاً يغربل الأحكام ويفصل فيها الغث من السمين.

(79) البرهنة فنّ عند لايبنتز، وهو يختلف عن فنّ التفكير الذي يعني المنطق. وقد تكون رغبة لايبنتز الجامحة في البرهنة على كلّ شيء هي السبب الرئيسي الذي دفعه لتجديد علم المنطق بإخراجه من وظيفة فحص الأحكام، والتثبت من صلاحيتها الصوريّة، إلى مهمة «اكتشاف ما كان مجهولاً»، انظر: Leibniz,«Lettre à Gabriel Wagner, 1696,» dans: Leibniz, Ibid., vol. VII, p. 516.

لا يمكن أن لا يذكّرنا دفاع لايبنتز على البرهنة وعلى المنهج البرهانيّ عموماً بفيلسوف قرطبة الذي جعل امتلاك الحجّة البرهانيّة شرطاً أساسياً لتناول الأحكام الدينيّة بالدرس، وذلك بتحويل الخطاب البرهانيّ إلى أداة نظرٍ وتمحيصٍ في الدين تدعيماً لِمكانةِ العقلِ وإيذاناً بازدهار الروح الاستكشافيّة ورداً على تهافت المتكلمين الذين جعلوا «الناس في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس»، انظر: ابو الوليد محمد بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، إشراف محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، [1997])، ص 70. والفلسفة بما هي نظر برهانيّ أساسيّ لمعرفة الحق لا تؤدي «إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإنّ الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»، انظر: المصدر المذكور، ص 50. غير أن البرهانيّة تبقى عند ابن رشد كما عند سائر المتفلسفة العرب مرتبطة بحدود المنطق الأرسطيّ. أمّا لايبنتز، فحاول أن يرتقي بالبرهان إلى ما هو أسمى من القياسات الأرسطيّة، إذ البرهنة عنده ليست قياسات فقط، بل هي كذلك حجج رياضية. وقد عبّر لايبنتز عن تفضيله البراهين الرياضية، ممّا جعله يسعى إلى تطوير رياضيات كلّية تنسحب =

XII ـ في أنّ التصوّرات المتمثلة في الامتداد تتضمّن شيئاً خياليّاً ولا يمكنها أن تشكل جوهر الأجسام

إنّما لاستئناف ما كنا بصدده[80]، أعتقد أنّ مَن يتأمل في طبيعة الجوهر كما فسرتُها آنفاً، سيرى أنّ طبيعة الجسم كلّها لا تتمثل في الامتداد وحده، أي في العِظَم والشكل والحركة[81]، بل يجب أن نتعرّف

= صوريتها على القياس، انظر: Leibniz, «Lettre à Malebranche,» dans: Leibniz, Ibid., vol. I, p. 349.

يقول: «لقد آن الأوان لتأسيس الحقائق القديمة والاكتشافات الجديدة بواسطة براهين دقيقة جدا بحيث لا يتيسر خلخلتها. إذ يمكن اختزال كلّ حقيقة ضروريّة نفهم ضرورتها، في برهنة يمكن أن تكون رياضيّة أو لعلم آخر من دون تمييز»، انظر: المصدر المذكور، ج 4، ص 345.

يسهم ذلك في تطوير وظيفة المنطق بحيث يتجاوز مهمة المحافظة على سلامة الفكر ليرتقي إلى درجة فن إبداع (Arte inveniendi). وقد عمد لايبنتز إلى تحديد خصائص هذا الفنّ من خلال تعداد مجموعة قواعد تؤهلنا لممارسته، يذكرها في نص: «De la sagesse»، في: المصدر المذكور، ص 83.

(80) يشير لايبنتز منذ بداية الفقرة إلى أنّه فتح قوسين للحديث عن مفهوم الصور الجوهريّة باعتباره مفهوماً يخوّل تصوّر الأجسام بما هي كائنات تحوز جواهر(الفقرات X - XI من هذا الكتاب). وهذا الأمر يضطره إلى العودة إلى المسألة التي شرع في الحديث عنها في الفقرة الثامنة والتاسعة، والتي تخص مفهوم الجوهر عموماً ما من شأنه أن يدفعه بالضرورة إلى مناقشة الأطروحة الديكارتيّة حول طبيعة الأجسام.

(81) لا يجادل لايبنتز الأطروحة الديكارتيّة القائلة إنّ الجسم يتميز بالامتداد، فتلك مسألة واضحة بالنسبة إليه. غير أنّه من الضروريّ إضافة أنّ الامتداد لا يكفي وحده للحديث عن كلّ خصائص الجسم. يرى ديكارت، أنّ اللّون والحرارة وصفات الأجسام الأخرى لا يمكن أن تمنحنا فكرة واضحة عن الجسم في حين أنّه بوسعنا أن نكوّن عنه تلك الفكرة الواضحة والمميّزة لو نظرنا إليه من جهة الامتداد. يرد لايبنتز على هذا الموقف بقوله إن الامتداد ليس بسيطاً وهو «شيء متصل يتضمّن أجزاء موجودة»، ويستوجب بدوره تحليلاً، انظر: Leibniz: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*, p. 361, et *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. I.

كتب في نص عنوانه «نماذج من الاكتشافات المتعلقة بأسرار رائعة للطبيعة بصورة عامة» (Le Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis) سنة 1688، ورد مترجما للفرنسية في تقديم فيشان في: Leibniz, *Discours de métaphysique; suivi de Monadologie: Et autres textes*, pp. 300-317.

فيها بالضرورة على شيء آخر له علاقة ما بالنفوس التي نسميها عادة صوراً جوهريّة[82]، رغم أنّ هذه الصور لا تُغيّر شيئاً في الظواهر، مثلها مثل أرواح الحيوانات، إن كان للحيوانات أرواح[83]، بل يمكننا البرهان أنّ مفاهيم العِظَم والشكل والحركة ليست مفاهيم متمايزة كما يُخيّل إلينا، وأنّها تتضمّن شيئاً ما خياليّاً ومناسباً لإدراكاتنا الحسيّة[84]، شأنها في ذلك

«ينبغي أن لا نضع جوهر الجسم في الامتداد وفي تغيراته أي الشكل الحركة (وهي تتضمن شيئاً خيالياً مثلها مثل اللون والحرارة والصفات الحسية الأخرى) بل نضعه في قوّة الفعل والمقاومة وحدها والتي ندركها ليس عن طريق الخيال ولكن عن طريق ملكة الفهم» (انظر المصدر المذكور، ص 312). لذلك تمثّل أهم نقدٍ وَجّهَهُ لايبنتز إلى فكرة الامتداد في القول بضرورة الاعتماد على مبدإ غير فيزيائيّ لتفسير طبيعة الفيزياء، وهو مبدأ القوّة. لكنّه لا يتحدث عن القوّة في مستوى هذه الفقرة ويرجئها إلى الفقرة **XVIII** من هذا الكتاب.

(82) حين يتحدث لايبنتز عن الصور الجوهريّة فهو يقتدي بمثال الأرواح، في: Leibniz, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*, pp. 522-523.

ويناظر بين الروح والأنا. يقول: «في كلّ جوهر، يكون حقيقيّاً لا مجرد ركام من الجواهر ثمّة أنا تقابل ما نسميه في ذواتنا النفس، وهو لا يولد ولا يفسد، ولا يبدأ إلّا بالخلق»، في: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. I, p. 390.

(83) يبدو أنّ لايبنتز يريد أن يترك الموضوع مفتوحاً، خاصة بعد أن قدّم أرنو اعتراضاته المحرجة التي اضطرته إلى توضيح موقفه من مسألة حوزة الحيوانات أرواحاً. طرح هذه المسألة في رسالته إلى كونرينغ (Lettre à Conring) في نص عنوانه «Cogitata de nova physica instaurenda (1679)» ترجمه فيشان من اللاتينية إلى الفرنسية، في: Michel Fichant, «Pensées sur l'instauration d'une physique nouvelle (1679),» *Philosophie*, vol. 10, no. 39 (septembre 1993), pp. 25-26.

يقول لايبنتز: «حين نقول إنّ للإنسان وحده الصورة الجوهريّة والإدراك أو النفس نكون على درجة السذاجة نفسها لمّا نقول إن كلّ شيء قد وُجِد من أجل الإنسان».

(84) بيّن ديكارت الفرق النوعيّ بين الصفات الحسيّة (ويسميها لوك الصفات الثانيّة (Qualités secondes)) والخصائص الهندسيّة (ويسميها لوك الصفات الأولى (Qualités premières)). وقدّم في تأمله الثاني من **التأملات الميتافيزيقيّة**، مثال قطعة شمع تتغيّر كلّ صفاتها الحسية كاللون، والرائحة، والصوت، والمذاق حين توضع قرب النار. فما الّذي يبقى من الشمع إذاً؟ لا يبقى من الشمع إلّا امتداد أو الخصائص الهندسيّة التي تظل ثابتّة رغم تغيّر الصفات الحسيّة. يعبّر مثال قطعة الشمع جيداً عن التميز الديكارتيّ بين الجوهر الفكريّ =

شأن اللون والحرارة والصفات الأخرى المماثلة، مع أنّ هذا التضمّن أعمق ممّا ذكرنا ويمكننا الشك في وجودها الحقيقيّ ضمن طبيعة الأشياء القائمة خارجنا. لذلك لا يجوز لمثل هذه الصفات أن تُكوّن أي جوهر. وإذا لم يوجد أي مبدإ هويّة في الجسم غير ما ذكرنا آنفاً، فإنّه يستحيل على أي جسم أن يبقى أكثر من لحظة[85]. ومع ذلك، فإنّ أرواح الأجسام الأخرى وصورها الجوهريّة مختلفة جدّاً عن الأرواح العاقلة، وهي الوحيدة التي تعرف أفعالها[86]. لا تفنى النفوس العاقلة أبداً فناءً طبيعياً بل تمتلك على الدوام أساس معرفة حقيقتها ممّا يجعلها وحدها عُرضة للعقاب والثواب ومواطنة لجمهوريّة الكَوْنِ التي يحكمها الله. يترتّب عن ذلك، أنّ على كلّ ما تبقّى من المخلوقات خدَمَةٌ [هذه الأرواح العاقلة]، وهذه مسألة سنتحدث فيها بتفصيل أكثر لاحقاً[87].

والجوهر الممتد. يمثل الامتداد بالنسبة إلى ديكارت المحمول الأساسيّ الذي يتسنى لنا من خلاله معرفة الأجسام، انظر: Descartes, *Principes de la philosophie*, 1ère partie, article 53, dans: Descartes, *Oeuvres de Descartes*, vol. IX.

فالامتداد جوهر الأجسام، يفترض فهمه الاعتماد على صيغ الامتداد التي هي الشكل والعظم والحركة (Forme, grandeur et mouvement). غير أن لايبنتز يعترض على هذا الرأي بقوله: إن الامتداد الذي يعبّر عنه الديكارتيّون ليس واضحاً مميّزاً، ويستوجب بدوره توضيحاً وبيانا ما دام يحال إلى عناصر أبسط منه مثل الشكل والعظم والحركة. طوّر لايبنتز موقفه من هذه المسألة في الفقرة XVIII أيضاً. انظر في خصوص هذه المسألة: André Robinet, *Architectonique disjonctive, automates systématiques et idéalité transcendantale dans l'œuvre de G. W. Leibniz: Nombreux textes inédits*, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: J. Vrin, 1986), pp. 13-16.

(85) قدّم لايبنتز سنة 1671 النص الذي عرض فيه نظريّته الفيزيائية الأولى *Theoria motu abstracti*، وهي النظريّة القائلة إنّ الجسم هو نفس لحظيّة (mens momentanea) لأن المادة لا تتذكر حركتها ولا اتجاهها.

(86) أضيفت هذه الفقرة إلى النص الأوّل. يثير لايبنتز هنا مسألة يتوسع في شرحها في الفقرات XXXIV - XXXVI (من هذا الكتاب)، وتتعلّق بالفوارق بين الصور الجوهريّة بشكل عام والأرواح العاقلة. ومعلوم أن هرميّة الجواهر مؤسسة بحسب لايبنتز على نظريّة الإدراك.

(87) يشير لايبنتز هنا إلى تناوله هذه المسألة بتفصيل أكثر في الفقرات XXXIV-XXXVI

XIII ـ لمّا كان التصوّر الفرديّ لكلّ شخص يشتمل على كلّ ما سيجري له دفعة واحدة، نرى في ذلك حججاً قَبَليّة لحقيقة كلّ حادث، وكذلك السبب الذي يفسّر رجحان حادث على آخر. لكن هذه الحقائق، وإن كانت متأكّدة فهي مع ذلك عرضيّة لأنّها مؤسسة على حريّة اختيار الله أو حريّة اختيار مخلوقاته، ولاختيارهما دائماً مبرّراته التي تُحدِث ميلاً من دون إلزام[88]

إنّما قبل تجاوز هذه المسألة وجب العمل على حلّ صعوبة كبيرة قد تتولّد عن الأسس التي وضعناها أعلاه[89]. قلنا إنّ تصوّر الجوهر الشخصيّ يتضمّن كلّياً كلّ ما يمكن أن يجري له لاحقاً، وإنّنا حين نعتبر هذا التصوّر، يمكننا أن نرى فيه كلّ ما يمكن حقاً أن يقال في شأن ذلك

(من هذا الكتاب). انظر كذلك: Leibniz: *Leibniz. Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, lettre XX, p. 167, lettre XXVI, pp. 191-192, et lettre XXVIII, p. 199; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, § 5 et § 8, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. IV, pp. 479-480; *Monadologie*, §§ 18-30 et §§ 82-85, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, pp. 609-612, et p. 621, et *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §§ 4-6, et §§ 14-45, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI.

(88) يعود لايبنتز في هذه الفقرة إلى المسألة التي طرحها في الفقرتين VIII وIX (من هذا الكتاب) وهي مسألة الحريّة الإنسانية إذ لا يخلو التعريف الذي يقدمه عن مفهوم الجوهر الفرديّ من مشاكل كانت في الحقيقة منطلق الحوار الذي جرى بينه وبين أرنو سنة 1686. يذكر جورج لو روا مجموعة من النصوص تطرح مسألة الحريّة مذكراً أنّ الأطروحة التي يقدمها لايبنتز في هذه الفقرة كانت مصدر الحوار الذي ذكرنا بين الفيلسوفين سنة 1686، انظر ص 223 من: Leibniz, *Leibniz. Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*.

(89) يعرف لايبنتز أنّه يواجه صعوبة جمّة عبّر عنها عديد المرّات، وبصورة خاصة في نص ذكرنا أنّه كتبه باللاتينيّة، انظر: Leibniz, «De La liberté, de la contingence et de la série des causes, de la providence, 1689». =

الجوهر الشخصيّ، تماماً مثلما يمكننا أن نرى في طبيعة الدائرة كلّ الخصائص التي يمكن استنتاجها[90]. لكن يبدو أنّ مثل هذا الاعتبار يمحو الاختلاف بين الحقائق العرضيّة والحقائق الضروريّة[91] ويفقد الحرّيّة الإنسانية كلّ وجود بحيث تسود قدريّة مطلقة على كلّ أفعالنا كما على سائر أحداث العالم[92]. وعلى ذلك أجيب بقولي إنّه ينبغي أن نميّز بين ما هو يقينيّ وما هو ضروريّ: فممّا هو مجمع عليه أنّ المستقبلات الحادثة[93] يقينية، ما دام الله يتوقعها، لكنّنا لهذا السبب لا نقر أنّها

---

(90) هذه المسألة جوهريّة في فكر لايبنتز وتتعلّق بمسألة الحريّة الإنسانية وعلاقة الإنسان بالله. يطرح لايبنتز قضية الحريّة بالاستناد إلى وسائل نظريّة تحوّل تقديم وجهة نظر يريد أن تكون مختلفة عن تلك التي قدمها ديكارت وسبينوزا. وفي رسالة إلى بيليسون (Pélisson) يعبّر لايبنتز عن انشغاله بهذه المسألة بقوله: «شككت طويلا في وجود وسيلة لإنقاذ العرضيّ وتجنب ضرورة الأحداث، ما دام كلّ حدث محددا بالفعل من قبل علل ما قبلية»، انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Oeuvres de Leibniz*, 7 vols., publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux, avec notes et introductions par A. Foucher de Careil (Paris: Firmin Didot frères, fils et cie, 1859-1875), vol. I, p. 305.

تتعلّق الصعوبة المذكورة بمدى مطابقة ما يقال عن خصائص الدائرة وما يقال عن خصائص الجوهر الفرد. فإنّ كان يسيراً على الإنسان تحديد خصائص الدائرة انطلاقاً من تعريفها، فإنّه عاجز عن القيام بذلك التحليل بالنسبة إلى جوهر فرديّ ويبقى تحليله لامتناهياً. أمّا الله فهو قادر على معرفة كلّ ما سيحدث لجوهر فرديّ انطلاقاً من تصوّره.

(91) يقول لايبنتز في «مقالة تمهيدية حول ملاءمة العقيدة للعقل» «إن حقائق العقل ضربان: ضرب أوّل وهو ما نسمية بالحقائق الأزليّة، وهي حقائق ضروريّة ضرورة مطلقة بحيث يؤدي نقيضها إلى تناقض، وتلك حقائق ذات ضرورة منطقيّة وميتافيزيقيّة أو هندسيّة لا يمكننا إنكارها من دون أن نقع في الخُلف. ضرب ثان يمكن أن نسميه حقائق وضعيّة، لأنها القوانين التي راق لله أن يمنحها للطبيعة، أو لأنها تابعة له. إنّنا نتعلّمها إمّا بالتجربة، أي بطريقة بعديّة أو بالعقل وما قبلياً، أي [بالاستناد إلى] اعتبارات تخص الملاءمة التي دفعت لاختيارها»، في: Leibniz, «Discours préléminaire de la conformité de la foi et de la raison,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, p. 50.

(92) لذلك فإنّ لايبنتز يرى أنّه من الضروريّ تجنب القول بنفي الحريّة والقدرية المطلقة بإثبات الفرق بين اليقينيّ والضروريّ.

(93) يرى لايبنتز أن المستقبلات العرضيّة يقينيّة لكنها ليست ضروريّة. يقول في **مقالات في عدل الله**: «يتفق الفلاسفة اليوم على القول إنّ حقيقة المستقبلات العرضيّة أنها مستقبلات أو

ضروريّة. ولكن لقائل أن يقول إذا أمكن استنباط نتيجة ما بطريقة لا ريب فيها، انطلاقاً من تعريف أو فكرة، كانت تلك النتيجة ضروريّة. والحال إنّنا نقول: كلّ ما يجب أن يجري لشخص ما متضمّن في طبيعته أو في تصوّره مثلما يتضمّن تعريف الدائرة خصائصها. وهكذا، تبقى الصعوبة قائمة(94). وحتى يتسنى لنا تجاوزها بصورة مُقنِعة، أقول إنّ

أنّها ستوجد وستحدث، إذ من المؤكد أنّ المستقبل سيكون بمثل تأكد أنّ الماضي قد كان. [. . .] هكذا، وحتى يكون العرضيّ مستقبلاً، وهذا لا يمنع كونه عرضيّاً، ولو عرف التحديد الذي سمي وثوقاً، فإنّه ليس معارضاً للحدوث. وكثيراً ما اعتبر بعضهم اليقينيّ والمحدد شيئاً واحداً، لأنّ الحقيقة المحددة قابلة أن تُعرف بحيث يكون بوسعنا القول إنّ التحديد وثوق موضوعي»، ولتوضيح الأمر يضيف لايبنتز: «يصدر هذا التحديد عن طبيعة الحقيقة ذاتها ولا يمكنه أن يحّد من الحريّة»، في: المصدر المذكور، ج 6، ص 123.

(94) يشعر لايبنتز أنّ الإجابة التي قدمها ليست مرضيّة تماماً. فإذا كانت المعرفة الإلهيّة اليقينيّة لا تؤدي بالضرورة إلى تحديد ضروريّ، فإنّ القول إن الموضوع يتضمّن كلّ محمولاته قد يبدو حاملاً مثل هذا التحديد الضروريّ. زد على ذلك، يعترف لايبنتز منذ الفقرة الثامنة بوجود اختلاف بين معرفتنا لكلّ محمولات جوهر ومعرفة الله الذي يبقى وحده قادراً على الإحاطة بكلّ محمولات جوهر فرديّ. يورد جان باتيست روزي في تعليقه على **المقالة** (انظر الهامش رقم (92) ص 87 من: *Leibniz, Discours de métaphysique; sur la liberté, la grâce de dieu. Correspondance avec Arnauld*) نصاً نرى أنّه يوضح مدى صعوبة المسألة التي يطرحها لايبنتز: «إذ إنّه في كلّ مرّة يُسند محمولاً على وجه الحق إلى موضوع، فإنّنا نقر دائماً أنّه ثمّة ترابط واقعيّ بين المحمول والموضوع بحيث، في كلّ قضيّة مثل [القضية] أ و ب (حيث يُحمل ب على أ على وجه الحق)، فإنّ ب توجد دائماً في أ، أي إن تصوّرها متضمّن بطريقة أو أخرى في [تصور] أ. ويحدث ذلك وفقاً لضرورة مطلقة في حالة القضايا التي هي حقائق أزليّة، وفي حالة القضايا العرضيّة، يحدث ذلك وفقاً لوثوق تابع لقرار مُفترَض يتّخذه جوهر حر، وهو قرار ليس اعتباطيّاً البتّة ولا من دون أساس، بل يمكن التصريح بعلّته الكافية (وهي بالتأكيد تدفع للميل وليست محددة للضرورة أبداً)، ويمكن استنتاجها انطلاقاً من تحليل التصوّرات لو كانت هذه الأخيرة دائماً في متناول القدرة البشريّة، وهذه العلّة [الكافية] لا تخفى عن جوهر عالم يرى كلّ شيء انطلاقاً من أفكاره الذاتيّة ومن قراراته الشخصيّة. من الجليّ إذاً أنّ كلّ الحقائق، بما فيها الحقائق العرضيّة، تقبل حجّة ما قبلية، أي علّة كافية وُجدت من أجلها [هذه الحقائق] عوضاً عن عدم وجودها. ذلك هو ما نعبّر عنه عادة حين نقول: لا شيء يكون بلا علّة كافية (sans raison). ومع ذلك، ومهما كانت قوّة هذه العلّة (على الرغم من أنّ كلّ علّة تكفي لإحداث ميل يكون من جهة أو عن جهة أخرى) فإنّها لا تضع ضرورة في الشيء ولا تقضي على العرضيّة، حتى وإن كانت توفر وثوقاً ما في [مجال] التوقّع، إذ إن نقيض القضيّة =

الترابط أو التلازم ينقسم إلى صنفين: الأوّل ضروريّ ضرورة مطلقة، ونقيضه يؤدي إلى تناقض، ويجري هذا الاستنتاج على الحقائق الأزليّة كما يجري على حقائق الهندسة، [والترابط] الثاني ليس لازماً إلا لزوماً شرطياً (Ex hypothesi) أو لنقُل إنّه ضروريّ بالعرض(95). غير أنّه عرضيّ في حدّ ذاته حين لا يؤدي نقيضه إلى [تناقض](96). يتأسس هذا الترابط لا على أفكار الله الخالصة تماماً ولا على مجرد ملكة الفهم الإلهيّة، بل يؤسس كذلك على قرارات الله الحرّة(97) وعلى سائر الكون(98). لنضرب مثالاً: بما أن يوليوس قيصر سيصبح دكتاتوراً مدى الحياة وسيّد الجمهوريّة فإنّه سيلغي حريّة الرومان، فهذا الفعل مُضمر في تصوّره. ذلك لأنّنا نفترض أنّه من طبيعة تصوّر تام لذات كهذه، أن يتضمّن كلّ شيء، بحيث يكون محموله حاصلاً في الموضوع حتى يتسنى له أن يكون

= يبقى، على الرغم من ذلك، ممكناً ولا يؤدي إلى أي تناقض، وإلّا فإنّ ما نفترض أنّه عرضيّ سيكون ضرورياً، أي حقيقة أزليّة»، انظر: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VII, p. 300.

(95) يستوجب حلّ الإشكال، إذاً، التمييز بين نوعين من الترابط أو التلازم. الأوّل ضروريّ ضرورة مطلقة داخليّة (Intrinsèque) ما دام يؤدي نقيضه إلى تناقض، وينسحب على الحقائق الرياضيّة والمنطقيّة، والثاني ضروريّ ضرورة شرطيّة وخارجيّة (Extrinsèque) ما دام نقيضه ممكناً وينسحب على حقائق التجربة والوقائع، كأن تقول: إذا كذبت فستعاقب. في هذه الحالة، لا بد أن تتوافر بعض الشروط التي يمكنك بموجبها أن تكذب، وحتى إن توافرت تلك الشروط، عليك أن تقرّر الكذب. وقتها فقط يكون العقاب نتيجة حتميّة للكذب. ثمّة، إذاً، إمكانيّة للاختيار، ذلك هو مغزى الضرورة الشرطيّة. فالترابط الضروريّ ضرورة مطلقة صادر عن ملكة فهم الله، وهو لا يتعلّق إلّا بالماهيات (Les Essences)، ويمكن معرفته من خلال التحليل المتناهي، ما دام مؤسساً على مبدإ عدم التناقض وحسب. أمّا الترابط الضروريّ ضرورة شرطيّة فهو صادر عن إرادة الله ويتعلّق بالموجودات (Les Existences) ولا يمكن معرفته إلّا من خلال التحليل الكامل اللامتناهي للعالم الواقعيّ، وهو أمر يمكن الله وحده القيام به ويستحيل على الإنسان تحقيقه.

(96) الجملة الفرنسيّة لا تذكر عبارة ـ تناقض ـ لكنها تفترضها.

(97) وهي قرارات صادرة عن إرادة الله.

(98) أي العالم الذي اختار الله خلقه.

محايثاً للموضوع[99]. ولقائل أن يقول لِمَ يتوجّب على يوليوس قيصر[100] القيام بهذا الفعل بحكم هذا التصوّر أو تلك الفكرة ما دام هذا الفعل لا يناسبه إلّا لأنّ الله يعلم كلّ شيء. لكنّنا سنؤكد أنّ طبيعة يوليوس قيصر أو صورته مناسبة لهذا التصوّر، وبما أنّ الله فرض عليه هذه الشخصيّة كان ضروريّاً في نهاية الأمر أن يستجيب لها. يمكنني أن أجيب عن هذا بالعودة إلى حجّة المستقبلات الحادثة، وهي ليست واقعيّة في شيء إلا من جهة [علاقتها] بذهن الله وإرادته، حيث إنّ الله قد منحها مسبقاً تلك الصورة وواضح أنّه عليها، على الأقل، الاستجابة لها. لكنّني أفضّل تجاوز الصعوبات على تبريرها بضرب أمثلة من بعض صعوبات مشابهة أخرى وما سأقوله يصلح لتوضيح كلتا الصعوبتين. الآن، إذاً، وجب تطبيق التمييز بين الارتباطات، وأقول إنّ ما يحدث طبقاً لما أثبتُه يقينيّ لكنّه ليس ضروريّاً[101] .وإن أكد أحدهم نقيض هذا الإثبات، فإنّه لن يؤكد محالاً في ذاته على الرغم من أنّه محال من جهة اللزوم الشرطيّ أن يتأكد إثباته. فلو تَمَكّن أحدهم من استنفاد كل البراهين التي يمكنه بموجبها أن يبرهن على ارتباط الموضوع الذي هو قيصر بالمحمول الذي هو عمله الناجح[102]، فإنّه سيُبيّن بالفعل أن استبداد قيصر المرتقب

---

(99) وردت هذه الجملة باللاتينيّة (ut possit inesse subjecto).

(100) اختار لايبنتز في كتابته الأولى **للمقالة** مثال القدّيس بطرس (Saint Pierre) لكنّه يبدو أنّه قرّر التخلي عنه حتى لا يبقى تحليله سجين الاعتبارات اللاهوتيّة التي يمكن هذا المثال أن يثيرها.

(101) يهدف التمييز اللايبنتزيّ بين اليقينيّ والضروريّ إلى تأكيد الفرق بين ما يخضع لمبدإ العلّة الكافية وما يخضع لمبدإ عدم التناقض أو بين ما ينتمي إلى عالم الجواهر وما ينتمي إلى عالم الموجودات، أو كذلك بين ما يبقى تحليله لامتناهياً ولا يحيط بعلمه إلّا الله، وما تحليله متناه ويمكن ملكة فهم متناهية إدراكه.

(102) الجملة شرطيّة لأن تحليل القضايا العرضيّة لامتناه، ولا أحد من البشر قادر على إنهاء كلّ االبرهنة المتعلّقة بربط الموضوع ـ قيصر ـ بالمحمول ـ تجاوزه للروبيكان. يقول لايبنتز: «لا يمكن اختزال قضيّة صحيحة عرضيّة في [قضايا] هوويّة. غير أنّه يبرهن عليها مع ذلك، ببيان أنّه لو تواصل التفكيك أكثر فأكثر، فإنّه سيقترب دائماً من [القضايا] الهوويّة من دون أن =

مؤسّس في تصوّره، أو قل في طبيعته حيث نرى من خلالها علّة تُفسر لِمَ قرّر [قيصر] أن يعبر نهر الروبيكون (Rubicon) بدل أن يتوقف عنده، ولِمَ انتصر يوم معركة فارسال (Pharsale) عوض أن يخسرها: وأنّه كانَ معقولاً، وبالتالي مؤكداً، أن يحدث ذلك. ولكن ذلك لمْ يكن في حدّ ذاته ضروريّاً، بحيث يؤدي نقيضه إلى تناقض. كما أنّه معقول وثابت[103] أنّ الله يفعل دائماً الأفضل، على الرغم من أنّ ما كان أقل حُسناً لا يؤدي [إلى تناقض][104]. غير أنّنا لن نعتبر هذه البرهنة على هذا المحمول الخاص بقيصر برهنة مطلقة كما هو الحال في البرهنة على الأعداد أو في الهندسة لأنّها تفترض سلسلة الأشياء التي اختارها الله بحريّة، وهي مؤسّسة على أوّل قرار حر اتخذه وهو قرار يحمل على فعل الأفضل دائماً، كما هي مؤسسة على القرار الإلهيّ (الذي اتخذه بعد الأوّل) المتعلق بالطبيعة البشريّة القاضي بأنّ الإنسان سيتصرف دائماً (وإن كان ذلك بحريّة) بحسب ما بدا أنّه الأفضل[105]. بيد أنّ كلّ حقيقة مؤسّسة على هذا النوع من القرارات هي حقيقة عرضيّة، حتى وإن كانت يقينيّة. لأنّ تلك القرارات لا تغيّر شيئاً من إمكانيّة الأشياء. وكما سبق أن قلت،

يطالها تماماً. الله وحده الذي يشمل عقله اللامتناهي كلّه، يحوز، إذاً، وثوقاً [تاماً] حول كلّ الحقائق العرضيّة»، انظر: Leibniz: *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. I, § 134, et *Opuscules et fragments inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*, p. 388.

(103) ما هو معقول عند لايبنتز قابل أن يبرر كيانه من قبل علّة كافية ((une raison) أي ما استوجبت البرهنة على وجوده الاستناد إلى مبدإ العلّة الكافية) لذلك فما هو معقول يصبح ثابتاً.

(104) إن اختيار الأفضل لا يعني أن ضرورة النتيجة (أفضل العوالم الممكنة) تحدد ضرورة فعل مصدر النتيجة (الله). فاختيار الله يبقى دائماً حراً ولا يعني اختياره هذا العالم أنّه لم يكن بإمكانه اختيار عالم آخر أقل حسناً. فما هو موجود ـ هذا العالم ـ يبقى ممكناً، لأنّ نقيضه لا يؤدي إلى تناقض، انظر: Leibniz, *Textes inédits: D'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, vol. I, pp. 305-306.

(105) ينسحب مبدأ اختيار الأفضل على الله وعلى الإنسان، ويكمن الفارق بينهما في أن الله يختار الأفضل بحسب علمه أمّا الإنسان فيختار الأفضل وفق ما يبدو له.

على الرغم من أنّ الله يختار دائماً الأفضل، إنّما لا يمنع ذلك إبقاء الأقل كمالاً ممكناً في ذاته حتى وإن لم يتحقق، إذ إنّه لم يُرفض لاستحالته بل لنقصانه. إنّما لا ضرورة حين يمكن النقيض. سنكون على استعداد، إذاً، لمعالجة هذه المشاكل، مهما بدت عظيمة، (وفعلاً هي لا تبدو أقل إلحاحاً من غيرها التي لم يقع فيها تناول هذه المادة) شريطة أن نعتبر جيداً أنّ لكل القضايا العرضيّة عللاً تبرّر لِمَ هي على ذلك النحو وليس على نحو آخر أو أنّ لها حججاً ما قبلية[106] (ما يعني الشيء نفسه) تدل على حقيقتها وتجعلها يقينيّة، وهي تبيّن أنّ ارتباط الموضوع بالمحمول في هذه القضايا مؤسس على طبيعة الأوّل وعلى طبيعة الثاني، لكن ليس ثمة براهين تدل على ضرورة هذه القضايا، ما دامت العلل [المذكورة] لا تتأسس إلّا على مبدإ العرضيّة أو [مبدإ] وجود الأشياء، أي على ما هو أو يبدو الأفضل بين عدة أشياء تتساوى في الإمكان. وعلى خلاف ذلك، تقوم الحقائق الضروريّة على مبدإ عدم التناقض وعلى إمكانيّة الماهيات نفسها أو استحالتها من دون اعتبار الإرادة الحرة لله أو للمخلوقات في ذلك[107].

---

(106) يميّز لايبنتز بين البرهنة على الضرورة والحجّة الماقبليّة وهي لا تعني الضرورة خلافاً لما ذهب إليه راسل ومن قبله كانط.

(107) نهاية الفقرة تؤكد على تميز أساسيّ يبني عليه لايبنتز نسق فكره الفلسفيّ برمته، وهو التمييز بين القضايا الضروريّة والقضايا العرضيّة، وهما نوعان من القضايا يمكن التمييز بينهما بالعودة إلى أساسهما إذ يتبيّن من خلال البرهنة على قضيّة ضروريّة أنّها مؤسسة على مبدإ عدم التناقض، ويظهر جليّاً من خلال البرهنة على قضيّة عرضيّة أنها مؤسسة على مبدإ الأفضل. يقول لايبنتز في خصوص هذا التمييز: «ليس التمييز بين الحقائق الضروريّة والحقائق العرضيّة مختلفاً عن التمييز الذي نضعه بين القضايا الجوهريّة والقضايا الوجوديّة»، في: Leibniz, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*, p. 17.

XIV ـ يخلق الله جواهر مختلفة بحسب ما له من رؤى عن الكون. وبتدخل إلهيّ، فإنّ طبيعة ما يحدث لجوهر من الجواهر يتصادى مع ما يحصل لجميع الجواهر الأخرى من دون أن يؤثر مباشرة أي جوهر على جوهر آخر

بعد أن عرفنا على نحو ما[108]، فيمَ تتمثل طبيعة الجواهر وجب العمل على تفسير تبعيّة بعضها لبعض وتفسير أفعالها وانفعالاتها. غير أنّه من البيّن جدّاً، بادئ ذي بدء، أنّ الجواهر المخلوقة تابعة للرب الذي يحفظها، بل ينتجها باستمرار[109] بضرب من الفيض مثلما تنتج أفكارنا عنّا[110]. ذلك لأنّ الله مُدِيرٌ، إنّ صحّ القول، نسق الظواهر العام الذي

(108) تعرّفنا على ما هو الجوهر، ولكن على نحو ما فقط، فلم ننظر إلى الجوهر إلّا من جهة كونه موضوعاً حاملاً لكلّ محمولاته ولم ننظر بعد إلى علاقة الجواهر بعضها ببعض ولا إلى نوعيّة علاقتها بالله.

(109) يقول لايبنتز في **مقالات في عدل الله**: «يتبع المخلوق بصورة مستمرّة العمليّة الإلهيّة، ولا تقلّ تبعيّته لها منذ خلق عن تبعيّته لها منذ البدء. هذه التبعيّة ما كان لها أن تبقى لو لم يواصل الله فعله. وأخيراً فهذا الفعل الإلهيّ [فعل] حر. ذلك لأنّه لو كان [أمر وجود الجواهر] بفعل محايثة ضروريّة، كما هو حال خصائص الدائرة، الصادرة عن جوهرها، وجب القول إنّ الله قد خلق أوّلاً مخلوقاته بحسب الضرورة، أو إنّه وجب أن نبيّن كيف أنّ الله، حين خلق مخلوقاته، ألزم نفسه بضرورة المحافظة عليها. بيد أنّ لا شيء يمنع، إن أردنا ذلك، أن نسمي هذا الفعل المحافظ إنتاجاً بل وخلقاً»، انظر: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 385, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, p. 343.

(110) يشير لايبنتز في بداية هذه الفقرة إلى نظريّة الحقائق الأزليّة عند ديكارت والتي انتقدها منذ الفقرة الثانية من **المقالة** ونظريّة سبينوزا القائلة إنّ الكائنات صادرة عن الله بنوع من الفيض. فالله لا يخلق شيئاً يكون خارجاً عنه. يقول سبينوزا: «. . . إن ملكة فهم الله هي سبب أفكاره (. . .) وبالمثل فإنّ الله، نسبة إلى ما ينتج عنه وإلى مخلوقاته ليس إلّا سبباً ملازماً»، انظر: Baruch de Spinoza, *Court traité*, GF-Flammarion; 34. Oeuvres de Spinoza; 1, traduction et notes par Charles Appuhn (Paris: Flammarion, 1964), p. 28.

يتمكن لايبنتز من خلال نظريّة الجوهر الفرديّ الناتج عن وجهة نظر الله للعالم، من تجاوز القول بوحدة الجوهر التي طوّرها سبينوزا. وقد سجل لايبنتز عند قراءته **للإيتيقا**

ارتأى أنّ في إنتاجه خيراً يُظهر مجده، وناظرٌ كذلك إلى جميع وجوه العالم بجميع الصيغ المختلفة الممكنة، إذ لا شيء يغيب عن علمه الكلّي، فما ينتج عن كلّ نظرة للكون، وكأنّه نُظر إليه من مكان ما، هو جوهر يعبّر عن الكون طبقاً لتلك النظرة، إن أراد الله أن يكون فكره فعليّاً وأن ينتج هذا الجوهر(111). فما دامت نظرة الله صحيحة دائماً فإنّ إدراكاتنا صحيحة أيضاً. إنّما أحكامنا، وهي صادرة عنّا، تضللنا(112). بيد أنّنا قلنا أعلاه،

(*L'Ethique*) ما يلي: «[ثمّة] عالم واحد، ومع ذلك [توجد] عدة نفوس. فالنفس لم تخلق، إذاً، بما هي فكرة الجسم، إنّما لأنّ الله يدرك العالم من خلال عدّة صيغ (modes) مثلما [يحدث] لي حين أدرك مدينة»، ذكره جان باتيست روزي في الهامش رقم (102) من: Leibniz: *Discours de métaphysique; sur la liberté, la grâce de dieu. Correspondance avec Arnauld*, et *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. I, p. 151.

(111) يعود لايبنتز في هذه الفقرة إلى الحديث عن نظريّة التعبير التي قدمها في الفقرة التاسعة. ينتج عن الله علاقات متعدّدة داخل الكون. يحدث ذلك من خلال خلقه جوهراً في كلّ مرّة يُغيّر فيها وجهة نظره. هذا الجوهر هو عبارة عن وجهة نظر مميّزة، وهو يُجسّم علاقةً ما بالكون. يعبّر كل جوهر عن العالم من منظوره الخاص. يعني ذلك أنّ الله، حتى يقرّر خلقه، ينظر إلى العالم من كلّ الزوايا ومن منظورات لامتناهية. يمكن كلّ نظرة من نظرات الله أن تتحوّل إلى جوهر، بحيث يكون كلّ جوهر بمثابة تجسيم لنظرة الله للعالم في لحظة من اللحظات، الأمر الذي يجعل الشبَهَ بيننا وبين الله أمراً طبيعياً. فما نحن إلّا حصيلة نظرة الله إلى العالم، وما كمال الجوهر إلّا من كمال الله. غير أنّ الجوهر محدود، وذلك شيء طبيعيّ كذلك، فما الجوهر إلّا حصيلة نظرة واحدة من نظرات الله اللامتناهية، وهو لا يُكوّن وجهة نظر عن العالم فقط، إنّما هو ذاته وجهة نظر ما. يؤدي هذا الموقف اللايبنتزي إلى استتباعات ميتافيزيقيّة وأخلاقيّة لا سبيل إلّا التقليل من أهمّيتها. فكلّ جوهر يقدم عن العالم وجهة نظر هو الوحيد القادر على التعبير عنها. لذلك فتعدّد الرؤى ثراء لا محيد عنه. وقد بيّن لايبنتز منذ الفقرة التاسعة، أنّ التعبير لا يكون إلّا من خلال الإدراك الذي يكوّنه كلّ جوهر، بل قل الذي يَتَكَوّنُ به كلّ جوهر. وقد لاحظ بنسون ماتس (Benson Mates) أنّ المنظوريّة التي يقدمها لايبنتز تتضمّن مجموعة من الصعوبات الجمّة، لعل أهمّها المسألة المتعلّقة بالسؤال: كيف يمكن العالم أن يتكوّن من خلال تعبيره الذاتي؟، انظر: Benson Mates, *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language* (New York: Oxford University Press, 1986), pp. 78-80.

(112) كيف نفسر الخطأ؟ يقول لايبنتز: «إنّنا لا نخطئ عن طريق الله بل عن طريق أحكامنا وذلك كلّما أثبتنا شيئاً ما من دون حجج دقيقة»، انظر: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VII, p. 321, et Yvon Belaval, *Etudes leibniziennes: De Leibniz à Hegel*, bibliothèque des idées ([Paris]: Gallimard, 1976), p. 115.

وينجم عما كنّا بصدد قوله، إنّ كلّ جوهر هو بمثابة عالم منفصل مستقل عن كلّ شيء آخر عدا الله. هكذا، فكلّ ظواهرنا[113]، أي كلّ ما يمكن أن يحدث لنا مطلقاً إن هو إلّا لواحق لكينونتنا[114]. وبما أنّ هذه الظواهر تحافظ على نظام ما مطابق لطبيعتنا، أو لنقل مطابق للعالم الذي في ذاتنا، ما يجعلنا قادرين على إجراء ملاحظات مفيدة لإحكام سلوكنا يبررها نجاح الظواهر المقبلة، بحيث كثيراً ما يسعنا الحكم على المستقبل بالاعتماد على الماضي، من دون وقوع في الخطإ فإنّ هذا سيكون كافياً للقول إنّ هذه الظواهر حقيقيّة من دون أن نكلف أنفسنا عناء البحث عما إذا كانت موجودة خارجنا وما إذا تفطّن إليها غيرنا أيضاً: ومع ذلك، فصحيح جدّاً أنّ إدراكات أو تعابير[115] كلّ الجواهر

---

(113) المقصود بالظواهر هنا، هو الواقع الذي يناسب إدراكاً، وهو في فلسفة لايبنتز واقع ذهنيّ، لأنّ الذهن هو الذي يمنح الظاهرة وحدتها. فقوس قزح مثلاً ظاهرة، وهو يعبر عن شيء فيزيائي، إذ إنّ مجموعة قطرات الماء تنتج بتقاربها قوس القزح الذي يظهر. فالظاهرة مظهر مؤسس تأسيساً سليما. والظواهر في هذه الفقرة هي كلّ ما يحدث للجوهر، أي أحواله وحالاته ومجموعة المحمولات التي تنسب إليه. وفي المعجم اللايبنتزيّ تنسحب عبارة الظاهرة على العالم الحسي فحسب، ويمثل اتفاق الظواهر مع المظاهر مسألة حساسة، فليست كلّ الظواهر حقيقيّة، ولا يمكن أن تكون كذلك إلّا إذا افترضنا وجود تنسيق إلهيّ مسبق يهب الظواهر وثوقاً أخلاقياً يجعلنا نقر بواقعيّتها. يقول لايبنتز في **المقالات الجديدة**: «إنّ وحدة فكرة التراكمات حقيقيّة جدّاً، لكن وجب أن نعترف في آخر الأمر أنّ وحدة المجموعات ليست إلّا نسبة أو علاقة أساسها في ما يوجد داخل كلّ جوهر فرديّ مأخوذ على حدة. هكذا، ليس لهذه الكائنات بالتراكم من وحدة إلّا الوحدة العقليّة، وتبعاً لذلك، فإنّ هويّتها أيضاً، بصورة ما، ذهنيّة أو ظاهريّة، كما هو حال قوس قزح»، انظر: Leibniz, Ibid., vol. V, p. 133.

(114) اللواحق أو التوابع (Les Suites) هي سلسلة ما يحصل بفعل الترابط ضمن السلسلة نفسها.

(115) وهكذا، فإنّنا حين نقول إنّ قطعاً ناقصاً (Elipse) يعبر عن دائرة منظور إليها من جهة من الجهات، فإنّ ذلك يوافق التأكيد اللايبنتزيّ الذي نثبت بموجبه أنّ أفكار كلّ فرد صادرة من داخله الذاتي، لكنّه يوافق مع ذلك وقائع حقيقيّة. انظر: Leibniz, «Lettre à Foucher, juillet 1686,» dans: Leibniz: Ibid., vol. I, pp. 382-384, et *Leibniz. Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, lettre XX, pp. 159-160, et lettre XXVI, pp. 180-184.

تصادي[116] بعضها البعض بحيث أنّ كلّ جوهر، وهو يتبع بدقة بعض العلل والقوانين التي سار على منوالها، يلاقي غيره من الجواهر التي سارت على المنوال نفسه مثلما يحدث حين يتفق نفر من الأفراد على الالتقاء في مكان معين في يوم محدد مسبقاً، فهم يقدرون فعلاً على إنجاز ذلك إذا ما شاؤوا. بيد أنّه وإن كانت كلّ الجواهر تعبر عن الظواهر نفسها، فذلك لا يكفي كي تكون كلّ تعابيرها متشابهة تشابهاً تاماً، لكن يكفي أن تكون هذه التعابير متناسبة مثلما يقع حين يعتقد عدة مشاهدين أنهم يرون الشيء نفسه، ويتفقون بالفعل [على ما رأوه] على الرغم من أنّ كلّ واحد منهم يرى ويتحدث وفقاً لمقياس نظره. والحق أنّ ليس من سبب لهذا التوافق بين ظواهرهم غير الله (وعنه يصدر جميع الأفراد باستمرار، وهو يرى الكون لا كما يراه هؤلاء المتفرجون وحسب، ولكن كذلك بصورة مغايرة عنهم جميعهم). وهو يجعل ما هو خاص بكلّ فرد عاماً للجميع وإلّا انعدمت كل رابطة تربط الأفراد[117]. إذاً يمكن القول على نحو ما، وفي الاتجاه السليم، وإن كان قولنا بعيداً عمّا هو متداول، إنّ الجوهر الخاص لا يؤثر أبداً في جوهر خاص آخر كما أنّه لا يتأثر به كذلك[118]، إذا اعتبرنا أنّ ما يحدث

---

(116) الجواهر يردّ بعضها على بعض (Les Substances s'entre-répondent) بمعنى أنها يعبر بعضها عن بعض. يندرج مفهوم التعبير في سياق التناغم المسبق الوضع الذي يبقى أداة فهم العلاقة بين الأزواج الميتافيزيقيّة كالروح والبدن والوحدة والكثرة والله والعالم الخ...

(117) حتى نفهم العلاقة التي تربط بين الجواهر وتحوّل ما هو خاص عند بعضها إلى ما هو عام عند البعض الآخر، لا بد من العودة إلى مفهوم التناغم المسبق الوضع الذي وجب إدراجه لأسباب ما قبليّة، أي بمجرد النظر في طبيعة الله والجواهر. يقول لايبنتز: «إنّه السبب الذي تحافظ بموجبه النفوس على علاقة تربط بينها، وتعبر عن نفس الكائن وتبعاً لذلك توجد، هو [السبب نفسه] الذي يعبّر تماماً عن الكون، أي عن الله»، انظر: Leibniz, «De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VII, pp. 319-322.

(118) يعتمد لايبنتز هنا على التعريف الذي قدمه عن الجوهر في الفقرتين VIII وIX (من هذا الكتاب) والذي لا يربط فيه الجوهر إلّا بالله وحده ولا تتحدد أعماله إلّا من خلال كيانه الخاص. ويطرح لايبنتز هذه المسألة نفسها في الفقرة XXXII حيث يقول: «وهكذا، فإنّ الله وحده يربط بين الجواهر ويجعلها تتواصل في ما بينها، وعن طريقه تتلاقى ظواهر البعض منها بظواهر البعض الآخر وتتفق معها، وتبعاً لذلك ثمّة واقعيّة في إدراكاتنا». فمن الناحية =

لكل جوهر ليس إلّا ما يلزم عن فكرته أو تصوّره التام وحده، ما دامت هذه الفكرة قد تضمّنت سلفاً جميع المحمولات أو الأحداث، وهي تعبر عن الكون كلّه. فعلاً، لا شيء يمكن أن يحدث لنا غير أفكار وإدراكات، وما كلّ أفكارنا وإدراكاتنا المقبلة إلّا استتباعات، وإن كانت عرضيّة، لأفكارنا وإدراكاتنا السابقة، إلى درجة أنّني لو كنت قادراً على تناول كلّ ما يحدث ويظهر لي في هذه الساعة بصورة مميّزة، لأمكنني أن أرى كلّ ما سيحدث أو كلّ ما سيظهر لي إلى أبد الآبدين، وذلك لن يتغيّر، وسيعرض لي حتى ولو انهار كلّ ما يوجد خارج ذاتي شريطة أن لا يبقى غير الله وأنا. لكن ما دمنا ننسب ما ندركه على نحو ما لأشياء أخرى، كما لو كانت هذه الأشياء أسباباً تؤثر فينا، صار من اللازم تفحص أساس هذا الحكم، والنظر في ما يتضمّن من صحّة(119).

XV ـ إنّ فعل جوهر متناه في جوهر آخر لا يتمثل إلّا في إنماء درجة تعبيره متّصلة بتقليص درجة تعبير الجوهر الآخر، بقدر ما يرغمهما الله [الجوهرين] على التلاؤم في ما بينهما(120)

إنّما من دون الدخول في مناقشة مطوّلة، ولكي نوفّق بين لغة

= الميتافيزيقيّة لا يرتبط الجوهر إلّا بالله، انظر: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*، الكتاب الرابع، الفصل الثاني، الفقرة 14 في: المصدر نفسه، ج 5، ص 354ـ356. مثّل مشكل علاقة الجواهر بعضها ببعض معضلة تناولها بالتحليل: Maurice Blondel, *Une Enigme historique: «Le Vinculum substantiale», d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, bibliothèque des archives de philosophie (Paris: G. Beauchesne, 1930).

(119) حذف لايبنتز من نهاية هذه الفقرة، عند مراجعته لنصه، جزءاً مهماً منه حاول من خلاله التوفيق بين لغة الميتافيزيقا وبين الطريقة العمليّة في التعبير، وهي مسألة تناولتها الفقرة XV (من هذا الكتاب) بالتحليل.

(120) يرتبط التعبير بالإدراك، فكلّما كان إدراك الجوهر أوضح كان تعبيره أجلى وأبلغ. فالوضوح والتميّز تعبيران ملازمان للإدراك، وعند لايبنتز الذي ابتدع حساب اللاتناهي، ليس الإدراك إلّا جمعاً. يقول: «إنّنا نحوز عدداً كبيراً من الإدراكات التي لا نتفطن إليها دائماً، حتى في وقت نكون في حاجة إليها، فعلى الذاكرة أن تحفظها وعلى التذكر أن يمثلها لنا»، انظر: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre I, chapitre I, § 5.

الميتافيزيقا والممارسة[121] حسبنا الآن ملاحظة أنّنا ننسب إلى أنفسنا عن جدارة الظواهر التي نعبّر عنها بأكمل صورة، وننسب إلى الجواهر الأخرى ما تعبر عنه كلّ واحدة منها أفضل تعبير. هكذا، فالجوهر اللامتناهي الامتداد من جهة أنّه يعبّر عن كلّ شيء، يصبح محدوداً بحكم طريقته في التعبير تعبيراً متفاوت الكمال. على هذا النحو نستطيع، إذاً، أن نتصوّر أنّ الجواهر يعوق بعضها بعضاً أو يحدّ بعضها بعضاً[122]، ومن ثمّة يسعنا القول بهذا المعنى، إنّ [الجواهر] يؤثّر بعضها في بعض، وإنّها مضطرة، إن

---

(121) يحاول لايبنتز في هذه الفقرة التوفيق بين الحقائق الميتافيزيقيّة التي شرحها في الفقرة XIV (من هذا الكتاب) وبيّن بموجبها أنّ كلّ ما يوجد مرتبط بالله وحده، واللغة العمليّة التي تجعلنا نتحدث عن الجواهر وكأنها يؤثر بعضها في بعض، أي تقوم بأفعال وتنفعل. وهو يعبر عن هذه المسألة في **مقالات في عدل الله** بطريقة واضحة جليّة فيقول: «لقد ساد الاعتقاد [...] أنّ جانباً من مبادئ أفعالنا موجود خارجاً عنا، وأعترف أنّنا مضطرون للحديث هكذا ملاءمةً للّغة الشعبيّة، وبوسعنا أن نفعل ذلك من دون أن نسيء إلى الحقيقة، ولكن حين يتعلّق الأمر بتفسير موقفنا بدقة، فإنّي أزعم أنّ تلقائيتنا لا تحتمل أي استثناء وأنّه ليس للأشياء الخارجيّة أي تأثير فيزيائي فينا، ذلك لو تحدثنا [في سياق] الصرامة الفلسفيّة. [يذكر لايبنتز هذه الصرامة الميتافيزيقيّة نفسها في الفقرة XVIII من هذا الكتاب].

وحتى نحسن فهم هذه النقطة، لا بد أن نعرف أنّ ثمّة تلقائيّة دقيقة مشتركة بيننا وبين كلّ الجواهر البسيطة، وأن هذه [التلقائيّة الدقيقة] تتحوّل في الجواهر الذكيّة أو الحرّة إلى سلطة على أفعالنا، ولا يمكن أن يُفهم ذلك إلّا عن طريق منظومة التناغم المسبق الوضع التي اقترحتُها منذ عدّة سنوات خلت. لقد بيّنت فيها أنّه بحسب الطبيعة، فإن كلّ جوهر بسيط يُدرك، وأنّ فرديّته تتمثل في القانون الأزليّ الذي يُكوّن سلسلة الإدراكات التي تُحال إليه، والتي يُولد بعضها من بعض بصورة طبيعيّة، حتى تُمثل البدن الذي نسب إليه [الجوهر]، والذي يمثل عن طريقها العالم بأسره، تبعاً لوجهة نظر الجوهر البسيط الخاصة به، [وذلك] من دون أن يكون هذا الجوهر في حاجة إلى تلقّي أي تأثير فيزيائي من البدن. كما أن البدن، يلائم من جهته إرادات النفس طبقاً لقوانينه الخاصة، وتبعاً لذلك فهو لا يمتثل للنفس إلّا إذا دفعته قوانينه الخاصة لذلك. ممّا يترتب عنه أنّ للنفس في ذاتها تلقائيّة كاملة، بحيث لا تخضع في [كلّ] أفعالها إلّا لله ولذاتها»، انظر: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, §§ 290-291, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, pp. 289.

(122) يمكن القول إنّ ما يُدرَك بصورة واضحة بالنسبة إلى جوهر يُدرَك بصورة غامضة بالنسبة إلى جوهر آخر، واختلاف الإدراك هنا إن هو إلّا حصيلة لاختلاف وجهة النظر التي يحوزها كلّ جوهر من الجواهر.

صح القول، إلى التوافق فيما بينها، إذ يحدث أنّ التغيير الذي ينمّي [قدرة] جوهر ما على التعبير، يُقلّص أيضاً قدرة جوهر آخر. والحال أنّ فضيلة الجوهر الفرد إنّما تتمثل في تعبيره عن مجد الله تعبيراً جيّداً فتكون بذلك أقل محدوديّة. وكل شيء حين يمارس خاصيته أو قوّته، أي حين يقوم بفعل، فإنّه يتغيّر نحو الأفضل ويمتد من حيث هو فاعل[123]. وهكذا حين يحدث تغيّر يؤثر في الكثير من الجواهر (وبالفعل، ما دام كلّ تغيّير يلحقها جميعاً)، أعتقد أنّه بوسعنا القول إنّ الجوهر الذي يمر مباشرة بفعل ذلك التغيير من حالته إلى درجة من الكمال أرقى، يمارس قوّته (Puissance) ويفعل، بينما يكشف الجوهر الذي ينحدر إلى درجة أدنى من الكمال عن ضعفه وينفعل[124]. هكذا، أعتبر أن كلّ فِعل يصدر عن جوهرْ له شيء

(123) نلاحظ أنّ لايبنتز ينتقل هنا من الحديث عن تعبير الجوهر عموما، إلى الحديث عن درجة تعبير الجوهر. وهي درجة تزيد أو تنقص، فتكون واضحة أو غامضة بحسب درجة كمالها، لكنها تُعبّر كلّها عن مجد الله كما يبيّن لايبنتز ذلك في الفقرة XXXV (من هذا الكتاب).

(124) يقدم لايبنتز عن الجوهر وانفعاله توضيحاً مُهمّا في **مقالات في عدل الله** فيقول: «من جهة إنّ للنفس كمالاً وأفكاراً مميّزة، فقد واءم الله البدن مع النفس وجعل البدن مدفوعا، بصورة مسبقة، إلى تنفيذ أوامرها؛ ومن جهة إن النفس ناقصة وإدراكاتها غامضة، فإنّ الله قد واءم النفس مع البدن، بحيث تميل النفس ذاتها للتأثر بالأهواء التي تتولد عن التمثلات البدنيّة: ما له الأثر نفسه والمظهر نفسه لو كان الأوّل خاضعاً للثاني مباشرة عن طريق تأثير فيزيائيّ. فالنفس تمثل بخاصة الأجسام التي تحيط بها عن طريق أفكارها الغامضة. وعلينا أن نفهم الشيء نفسه في كلّ ما نتصوّره عن فعل الجواهر البسيطة بعضها في بعض. ذلك لأنّه من المفروض أن يؤثر كلّ جوهر في جوهر آخر نسبة إلى كماله، حتى وإن كان ذلك [التأثير] مثالياً [وموجوداً] في علل الأشياء الكافية، [وهو تأثير مرتبط]، منذ البدء، بتعديل الله لجوهر على جوهر آخر، وتبعاً للكمال أو النقصان الذي يوجد في كلّ واحد منها، ولا سيما أن الفعل والانفعال مشتركان بين المخلوقات، لأنّ جزءاً من العلل التي تفسر بطريقة مميّزة ما يقع [في جوهر] والتي صلحت لإيجاده، يوجد في واحد من هذه الجواهر، وجزء آخر من العلل يوجد في جوهر آخر، فالكمالات والنواقص مختلطة ومشتركة [بينهما]. ذلك هو ما يجعلنا ننسب الحركة لأحدها والانفعال للآخر»، انظر: *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*، في: المصدر نفسه، ج 6، ص 138-139، الفقرة 66.

من الكمال، يجلب بعض اللذة؛ وكل انفعال جوهر يجلب بعض الألم والعكس بالعكس[125]. ومع ذلك، فقد يحدث أنّ تزول منفعة آنيّة بسبب مضرّة أكبر منها تحدث لاحقاً. هذا يفسر أنّه يمكننا ارتكاب خطيئة حين نقوم بفعل أو حين نمارس قوّتنا ونجد فيها لذتنا.

XVI ـ إن غوث الله الخارق للعادة متضمَّن في ما تعبر عنه ماهيتنا، لأنّ هذا التعبير ينسحب على كلّ شيء، لكنّه يتجاوز قوى طبيعتنا أو تعبيرنا المميّز، وهو تعبير متناه يخضع لبعض القواعد الثانوية[126]

لم يبق الآن سوى أن نفسر كيف يمكن الله أن يؤثر أحياناً في البشر وفي الجواهر الأخرى بغوث خارق للعادة إعجازي، إذ يبدو أنّ لا شيء خارق للعادة أو من باب المعجزة يمكن أن يعرض للجواهر ما دامت كلّ أحداثها إن هي إلّا لواحق لطبيعتها[127]. إنّما ينبغي أن نتذكر ما قلناه آنفاً

(125) يعبر لايبنتز عن قيمة اللذة الإيجابيّة والسلبيّة في **مقالات في عدل الله** فيقول: «عموماً، الكمال إيجابي، إنّه واقع مطلق، والنقيصة حرمان وهي تميل إلى نقائص جديدة»، انظر المصدر نفسه: الفقرة 33، ص 122.

(126) يقدم لايبنتز في الفقرة XVII ترجمة للنص الذي كتبه في آذار/ مارس 1686 وهو نص أعاد إدراجه في رسالته إلى أرنو في 4 - 14 تموز/ يوليو 1686 وفي 28 تشرين الثاني/ نوفمبر- 8 كانون الأول/ ديسمبر 1686. يعلن ديكارت في **«مبادئ الفلسفة»** عن قاعدة محافظة الله على كم الحركة نفسه، المميزة لنظريّته الفيزيائيّة. يقول ديكارت: «بعد أن فحصنا طبيعة الحركة، لا بد أن ننظر في سببها، ويبدو لي واضحاً أنّه لا وجود لعلّة أخرى غير الله، وهو الذي بقدرته خَلقَ المادة مع الحركة والسكون، وهو يحافظ الآن في الكون، بفعل غوثه العادي، على الحركة نفسها والسكون نفسيهما اللذين وضعهما فيها عند الخلق»، انظر: Descartes, *Principes de la philosophie*, II, § 36, dans: Descartes, *Oeuvres de Descartes*, vol. IX, pp. 83-84.

(127) يتناول لايبنتز في الفقرة السابعة (من هذا الكتاب) مشكلة المعجزة من جهة كمال الله وهو يتناولها هنا من جهة الجوهر الفرد إذ إنّه يبدو أنّ القول بتضمُّن الجوهر الفرد كلَّ ما حدث له في الماضي، وما سيحدث له في المستقبل يتنافى مع القول بوجود المعجزات. وما دامت =

في أمر المعجزات في الكون حيث إنّها مطابقة دائماً للقانون الكونيّ [المتعلق] بالنظام العام، رغم أنّها تتجاوز القواعد الثانويّة[128]. ولمّا كان كلّ شخص أو جوهر بمثابة عالم صغير يعبّر عن العالم الكبير، جاز لنا القول كذلك إنّ هذا الفعل الإلهيّ الخارق للعادة في هذا الجوهر فعلٌ مُعجِز مع أنّه متضمّن في نظام الكون العام من جهة أنّه مُعبَّرٌ عنه من قِبَلِ الماهية أو التصوّر الفرديّ لذلك الجوهر. لذلك، فإذا ما كانت طبيعتنا تتضمّن كلّ ما تعبّر عنه، فلا خارق للطبيعة عندها إذ إنّها تنسحب على كلّ شيء، فالمُسبَّبُ معبّر دائماً عن السبب، والله سبب الجواهر الحقيقيّ. بيد أنّه لمّا كان ما يعبّر عن طبيعتنا بأكمل وجه ينتمي إليه بصورة خاصة ما دامت قوّته متمثلة في ذاك الانتماء، ولما كانت طبيعتنا محدودة، كما شرحت ذلك للتوّ، فثمّة أشياء كثيرة تتجاوز قوانا الطبيعيّة، بل قل إنّها تتجاوز جميع الطبائع المحدودة. تبعاً لذلك، ولكي نتحدث بوضوح أكبر، أقول إنّ المعجزات وغوث الله الخارق للعادة يتميّزان بالميزة التالية: إنّهما غير قابلين للتوقع عن طريق استدلال أيّ فكر مخلوق مهما أوتي من وضوح،

= المسألة لا تتعلّق بمجرد اعتراض يمكن أن يرفع ضد نظريّة التصوّر الكامل وحسب، بل هي مسألة تجعل قضيّة الاتفاق بين العقيدة والعقل غير محسومة، فإنّ لايبنتز يعيد طرح مشكلة المعجزات حتى يتسنى له التمييز بين ما يخضع لمجال الطبيعة وما يخضع لمجال النعمة. فالأمر يتعلّق بالتمييز بين مجالين متمايزين يخضعان إلى قواعد عامة واحدة تحددها صيغ التناغم.

(128) يرى مالبرانش أن المعجزة استثناء للقوانين العامة، أمّا لايبنتز فهو يدرج المعجزات في سياق نظام أَسْمَى من نظام الطبيعة. وكما أشرنا إلى ذلك في الفقرة السابعة، ليست المعجزة مناقضة لنظام الطبيعة بل تخضع لنظام أو قانون أرقى من القانون الطبيعيّ. ذلك هو التمييز الذي يقوم به لايبنتز بين النظام العام الذي تندرج ضمنه المعجزة وبين قوانين الطبيعة. يقول لايبنتز: «هكذا لن أقول مع هذا الأب [المقصود هو بايل] إنّ الله يخرق القوانين العامة كلّما استوجب النظام. فالله لا يخرق قانوناً إلّا من خلال قانون قابل للتنفيذ أكثر من الأوّل». لذلك يضيف لايبنتز: «ليس بوسعنا تفسير خاصيّة المعجزة من خلال طبيعة الأشياء المخلوقة، لو أخذناها في معناها الأكثر صرامة»، انظر: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 207, dans: Leibniz, Ibid., vol. VI, p. 241.

لأنّ الإدراك المميّز للنظام العام يتجاوزها جميعاً. في حين أنّ كلّ ما نسميه طبيعيّاً يرتهن بقواعد أقل عموميّة هي في متناول إدراك المخلوقات[129].
إذاً، لكي تكون الكلمات سليمة سلامة المعنى لا بأس أن نربط بعض أساليب الكلام ببعض الأفكار. [في هذا السياق]، فإن ما يشمل كلّ ما نُعبر عنه يمكن أن نسميه ماهيتنا أو فكرتنا. ولمّا كانت [هذه الماهية] تعبّر عن اتحادنا بالله ذاته فلا حدّ لها ولا يفوقها شيء (Rien ne la passe). غير أنّ ما هو محدود فينا يمكن أن يدعى طبيعتنا أو قوّتنا، وبهذا الاعتبار فإنّ ما يتجاوز طبائع كلّ الجواهر المخلوقة هو إعجازي خارق للطبيعة.

XVII ـ مثال لقاعدة ثانويّة أو قانون طبيعيّ حيث نبيّن أنّ الله يحافظ دائماً على القوّة نفسها، ولكن ليس على كمّ الحركة ذاته، خلافاً لما يقره الديكارتيّون وكثيرون غيرهم[130]

سبق أن أشرت مرات عديدة إلى القواعد الثانويّة أو قوانين الطبيعة ويبدو أنّه من المستحسن أن نورد مثالاً على ذلك[131]: يستعمل فلاسفتنا الجدد عموماً تلك القاعدة الشهيرة القائلة إنّ الله يحتفظ دائماً بكمّ الحركة

---

(129) يعني هذا القول إنّ كلّ ما كان طبيعيّاً يمكن أن يكون في متناول كلّ المخلوقات بحيث تكون الطبيعة ـ وهي حصيلة الصناعة الإلهيّة (De Ipsa Natura Artificium Dei) مجال العلل الفاعلة الذي يخضع «للضرورة الفيزيائيّة»، وهي لا تكفي وحدها لفهم حقيقتها إذ إن آلة العالم، وهي تتضمّن درجات من الكمال وتخضع لقوانين الطبيعة، لا يمكن أن تُفهم على حقيقتها، إذا اكتفينا بالنظر إلى جانبها الميكانيكيّ، بل من الضروريّ النظر إلى مصدر تلك الطبيعة الذي يبقى ميتافيزيقيّاً. انظر: Leibniz, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*, p. 19.

(130) الفقرات XVII - XXII (من هذا الكتاب) تهدف إلى بيان كيفيّة تجلي الحكمة الإلهيّة في المجال الفيزيائي.

(131) تعتبر بقيّة الفقرة تقريباً ترجمة لنص لايبنتز (*Brevis Demonstratio erroris memorabilis cartesii*)، الذي نشر في آذار/ مارس 1686، انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Leibnizens Mathematische Schriften*, 7 vols., Herausgegeben von C. I. Gerhardt (Berlin; Halle: [n. pb.], 1850-1853), vol. VI, pp. 117-119, et *G. W. Leibniz. Oeuvres choisies*, pp. 159-161.

ذاته في العالم[132]. فعلاً، فهذه القاعدة مستساغة جداً، وقد اعتبرتها في الماضي قاعدة لا ريب فيها[133]. لكنّني تفطنت بعد ذلك لموطن

---

(132) يعتبر ديكارت عن مبدإ محافظة الله على كم الحركة نفسها في مبادئ الفلسفة حيث يقول: «بعد أن فحصنا طبيعة الحركة، لا بد أن نعتبر سببها [...] أمّا عن [السبب] الأوّل، فيبدو لي بديهياً أنّه ليس ثمّة سبب آخر غير الله، الذي خلق من قدرته المادة والحركة والسكون، وهو يحافظ الآن في الكون، بفضل تأثيره العادي، على الحركة والسكون نفسيهما اللذين وضعهما فيه عند الخلق»، انظر: Descartes, *Principes de la philosophie*, II, §§ 36-37, dans: Descartes, *Oeuvres de Descartes*, vol. IX, pp. 83-84.

ويعتبر ديكارت هذا القانون أوّل قانون من قوانين الطبيعة، وهو الذي يؤسس مبدأ العطالة. أمّا لايبنتز فيرى في هذه القاعدة أساس الفكر الميكانيكيّ الذي دشن بداية عهدٍ جديدٍ للفكر العلميّ العقلانيّ بحيث غدا من الممكن فهم حقيقة الظواهر الطبيعيّة التي تتجلى من خلال الحركة. وقد عمد ديكارت إلى وضع قوانين الاصطدام التي تفسر ما يقع في العالم الفيزيائي بحسب قواعد اللغة الرياضيّة. وتمتاز النظريّة الديكارتيّة بقدرتها على تقديم تفسير للطبيعة ملائم لما يقدمه العلم الحديث. تلك هي فضيلة نظريّة الجوهر الممتد التي قدمها ديكارت في مجمل كتاباته. يقدم لايبنتز حيال هذه النظريّة انتقاداً جوهرياً مفاده أنّ جوهر الأجسام يوجد في السرعة أكثر من وجوده في الامتداد، انظر: Marcial Guéroult, *Dynamique et métaphysique Leibniziennes*, [publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg; fascicule 68], suivi d'une note sur le principe de la moindre action chez Maupertuis (Paris: Les Belles lettres, 1934), p. 27.

وقد أدى ذلك بلايبنتز إلى إسناد كوناتوس (conatus) (أي قوّة دفع) إلى كلّ جسم بحيث لا يكفي أن نرد المادة إلى الامتداد حتى نفهم ما الذي يحدد فرديّة كلّ جسم. فالامتداد باعتباره تكراراً «لا يوفّر غير إمكانيات»، انظر: Leibniz, «A Alberti,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VII, p. 444.

مفهوم الحركة في حد ذاته ليس كافياً لتحديد الظواهر، وهي لا تكتسي معنىً إلّا إذا ربطناها بالقوّة. يقول لايبنتز في رسالة إلى أرنو: «إن الحركة في حد ذاتها، معزولة عن القوّة، وهي شيء نسبيّ وحسب، لا يمكن تحديد موضوعها. لكنّ القوّة شيء واقعيّ مطلق»، انظر: «Lettre à Arnauld, 14 janvier 1688»، في: المصدر المذكور، ج 2، ص 133.

(133) يعترف لايبنتز أنّه تبنى في مجال الميكانيكا مبدأ النظريّة الديكارتيّة. ومع ذلك، فإنّه قد أبدى بعض التحفظات المتعلّقة بتماسك الأجسام وبقوانين الاصطدام الديكارتيّة. انظر: Arthur Hannequin, «La Première philosophie de Leibniz,» dans: Arthur Hannequin, *Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie*, bibliothèque de philosophie contemporaine, avec une préface de R. Thamin; et une introduction de J. Grosjean (Paris: F. Alcan, 1908), vol. 2.

يشير لايبنتز إلى ما كان يراه إلى حدّ كتابته لنصه *Hypothesis physica nova* سنة 1678 وهو ينعت ذلك العمل بكونه: «عمل شاب لم يتعمق بعد في الرياضيّات»، في: Leibniz., Ibid., vol. 1, p. 415.

الخطإ[134]. فقد اعتقد السيد ديكارت ومعه رياضيون مهرة آخرون أنّ كمّ الحركة، أي السرعة مضروبة في عظم المتحرك تناسب تماماً القوّة المحركة[135]، أو لنقل بلغة هندسيّة، إنّ القوى تتناسب مع السرعات مضروبة في الأجسام. غير أنّه معقول جداً أن تبقى القوّة ذاتها في الكون[136]. وهكذا، فإنّنا حين ننتبه إلى الظواهر، يتبيّن لنا بوضوح أنّ الحركة الميكانيكيّة الدائمة لا وجود لها، وإلّا فإن قوّة آلة، وهي تتناقص باطراد بفعل الاحتكاك ستتنامى بنفسها من دون أي دفع جديد من الخارج. وكذلك نلاحظ أنّ قوّة جسم ما لا تنقص إلّا بحسب ما يُعطي الجسم بدوره من قوّة إلى جسم آخر مجاور أو [ما يمنحه] لأجزائه الخاصة حيث إنّ لهذه

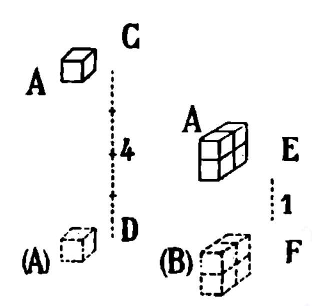
وقد كتب في هذا المعنى إلى فوشي (Foucher) قائلاً: «إن قوانين الحركة المجردة التي قدمتها [في ذلك المؤلف] كان لا بد أن تحدث بالفعل لو لم يكن في الأجسام شيء آخر غير ما تصوّره السيد ديكارت» (انظر المصدر المذكور).

(134) يعارض لايبنتز بين أطروحة ديكارت القائلة بمحافظة الله على كمّ الحركة نفسه في الطبيعة وبين أطروحته القائلة بمحافظة الله على كمّ القوّة نفسها في الطبيعة.

(135) لا يرى ديكارت أنّ الحفاظ على كميّة الحركة مسألة يمكن اعتبارها من بين القضايا الفرعيّة، إنّها على النقيض من ذلك تعود مباشرة إلى الله الذي يبقى «سبب الحركة الأوّل»، انظر: Descartes, *Principes de la philosophie.*, II, § 37, dans: Descartes, *Oeuvres de Descartes*, vol. IX, p. 84.

(136) إن شروع لايبنتز في السير في اتجاه التوجه الذي انتبه إليه عند هيغانز (Huygens) قد أدى به سنة 1678 إلى القول بالقانون العام الخاص بحفظ القوّة (Conservation de la force) بما هي نتيجة (عِظم الجسم × مربع السرعة) الذي يعبّر عنه لايبنتز بصياغة (mv^2). يتميّز التعريف الجديد الذي يقدمه لايبنتز للقوّة بتجاوزه إطار الفهم الهندسيّ للظواهر الذي حدده ديكارت من خلال ثلاثيّة العِظَم والشكل والحركة (grandeur-figure-mouvement). لذلك ففهم قانون حفظ القوّة بما توفره النظريّة الديكارتيّة التي تقتصر في تصوّرها للواقع الفيزيائي على الامتداد الثلاثيّ الأبعاد لم يعد كافياً لفهم حقيقة الواقع الفيزيائي. من الضروريّ، إذاً، الإقرار بوجود شيء آخر مغاير للامتداد مميّز للواقع الفيزيائيّ. يعبر لايبنتز عن هذه الفكرة بجلاء في مؤلفه الصغير: **نظريّة جديدة في الطبيعة وفي تواصل الجواهر** حيث يقول: «غير أنّني منذ ذلك الوقت، سعياً مني إلى تعميق مبادئ الميكانيكا نفسها، وحتى أقدم العلّة الكافية لقوانين الطبيعة التي تخوّل التجربة معرفتها، قد أدركت أنّ اعتبار الكتلة الممتدة وحدها غير كاف، وأنّه من الضروريّ استعمال تصوّر القوّة كذلك، وهو [تصوّر] واضح جدّاً، رغم صدوره عن الميتافيزيقا»، انظر: **Leibniz**, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, **dans: Leibniz**, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, **vol. IV, p. 478.**

الأجزاء حركة خاصة بها. وهكذا، فقد اعتقد [الديكارتيّون والرياضيون] أنّ ما يمكن أن يقال عن القوّة يمكن أن يقال أيضاً عن كمّ الحركة. إنّما لكي نبيّن الفارق بينهما، فإني أفترض أن جسماً ساقطاً من ارتفاع ما يكتسب قوّة العودة إلى [ذلك الارتفاع] إذا ما حمله اتجاهه إليه شريطة ألاّ يعوقه أي عائق. فبندول الساعة مثلاً يصعد بسهولة إلى الارتفاع الذي نزل منه [وذلك] ما لم تقلص مقاومة الهواء وبعض المُعوقات الأخرى شيئاً من قوّته المكتسبة. كذلك أفترض أنّه ينبغي [أن تتوفر] القوّة نفسها لرفع جسم A يزن رطلاً إلى الارتفاع CD [المقابل] لأربع قامات ولرفع جسم B يزن أربعة أرطال إلى الارتفاع EF المقابل لقامة [واحدة]. كل هذا يقبله فلاسفتنا الجدد. من البيّن، إذاً، أنه كما أن الجسم A الذي سقط من ارتفاع CD قد اكتسب القوّة نفسها بالتدقيق التي اكتسبها الجسم B الذي سقط من الارتفاع EF [المقابل] لارتفاع واحد. ذلك لأنّ الجسم B بوصوله إلى F ومنه أخذ قوّة الصعود إلى حدّ E وذلك تبعا للافتراض الأوّل فهو يمتلك تبعاً لذلك القوّة لرفع جسم يزن أربعة أرطال، أي لرفع جسمه الخاص إلى ارتفاع CD [المقابل] لأربع قامات. لذا، (وتبعاً للافتراض الثاني) فإن قوّة هذين الجسمين متساوية، إذاً، فكميّة حركة الجسم A، في النقطة D هي نصف كميّة حركة الجسم B في نقطة F، ومع ذلك فإن قوّتيهما متساويتان؛ يوجد، إذاً، فارق بين كمّ الحركة والقوّة، وذلك ما كان علينا بيانه(137). لنرَ الآن إذا ما كان كمّ الحركة أيضاً نفسه في الجهتين. لكننا سنفاجأ هنا بالعثور على



(137) برهن لايبنتز في هذه الفقرة على أطروحته الرئيسيّة في مجال الديناميكا والتي مفادها أن تقييم قوّة جسم متحرك، لا بد أن تقدر بـmv^2 وليس بـmv. فلو افترضنا أنّه لا بدّ أن تتوافر قوّة بأربعة أرطال لرفع جسم يزن رطلاً إلى ارتفاع h الموافق لأربعة أرطال أو لرفع جسم بأربعة أرطال إلى ارتفاع رطل واحد، ما يعني أنّنا نفترض أنّ القوّة متناسبة عكسيا لـmv، يكون بوسعنا القول إن القوّة متناسبة عكسياً لـmv^2 وليس لـmv.

فرق كبير جداً. فقد برهن غاليليو أن السرعة التي يكتسبها السقوط CD هي ضعف السرعة التي يكتسبها السقوط EF، مع أنّ الارتفاع يمثل أربعة أضعاف. لنضرب الجسم A الذي هو مثل 1 في سرعته التي هي مثل 2، فإنّ الحاصل أو كمّ الحركة سيكون مثل 2، ولنضرب من جهة أخرى الجسم B الذي هو مثل 4 في سرعته التي هي مثل 1، فإن الحاصل أو كمّ الحركة سيكون مثل 4. من هنا نرى كيف يجب أن تقدر القوّة بكمّ الأثر الذي يمكن أن يحدثه. يكون ذلك مثلاً من خلال الارتفاع الذي يمكن لجسم ثقيل ذي عظم ونوع معينين أن يُرفع إليه، وذلك يختلف كثيراً عن السرعة التي يمكن أن نمنحها لهذا الجسم. وحتى تعطي الجسم ضعف سرعته، ينبغي [أن يتوفر] أكثر من ضعف القوّة. لا شيء أيسر من هذه الحجّة. لم يخطئ ديكارت في هذه المسألة إلّا لثقته المفرطة بأفكاره[138]، على الرغم من كونها لم تنضج تمام النضج بعد، لكنني أعجب لأتباعه الذين لم ينتبهوا منذ ذلك الوقت إلى هذا الخطإ: وخوفي أن يشرعوا شيئاً فشيئاً في تقليد المشّائيين الذين يسخرون منهم، وأن يتعودوا مثلهم على الرجوع إلى كتب شيوخهم أكثر من استنادهم إلى العقل والطبيعة.

---

(138) يبدو نقد لايبنتز التحليل الديكارتيّ للمادة واضح المعالم منذ سنة 1679، فالفيزياء بحسب رأيه: «إن هي إلّا تمرين في الرياضيّات يتناول العظم والأشكال والحركات». ومن هذه الجهة، فإنّ علم الحركة لم يتكوّن بعد. يْدين لايبنتز موقف ديكارت الذي اكتفى باعتبار الفيزياء «مجرد تمرين رياضي يتناول الأحجام والأشكال والحركات». وهو ما جعل الديكارتيّين يقعون في خطإ أساسيّ هو القول «بمماهاة القوّة لكمّ الحركة، أو ضارب السرعة في حجم الجسد وذلك أمر بعيد عن الحقيقة»، انظر: Leibniz, «A Craien, juin 1679,» dans: Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, série II, t. 1, p. 470.

XVIII ـ إن التميز بين القوّة وكمّ الحركة مهم للحكم مثلاً بضرورة الالتجاء إلى الاعتبارات الميتافيزيقيّة المنفصلة عن [مفهوم] الامتداد وذلك لتفسير ظواهر الأجسام

هذا الاعتبار للقوّة مميّزة عن كمّ الحركة مهمّ(139) في أكثر من الفيزياء ومن الميكانيكا(140)، ما يخوّل اكتشاف قوانين الطبيعة الحقيقيّة وقواعد الحركة، ويصلح الكثير من الأخطاء العمليّة التي تسربت إلى كتابات بعض الرياضيين المهرة، بل وكذلك في الميتافيزيقا(141) لكي نُحسِنَ فهم المبادئ. ذلك لأنّ الحركة، حين لا ننظر إلّا لما تتضمّنه بالتدقيق وبشكل صوريّ، أي تغيّر المكان، ليست شيئاً واقعيّاً تماماً. وحين تتبادل عدة أجسام وضعيّة بعضها مع البعض الآخر، فإنّه تتعذر، باعتبار هذه التغيّرات وحدها، معرفة إلى أي جسم من بين هذه الأجسام وجب نسبة الحركة والسكون، وهو ما يمكنني أن أبيّنه هندسيّاً إن أردت التَوَقفَ عند ذلك الآن. غير أن القوّة أو العلّة في هذه التغيّرات القريبة، شيء أكثر واقعيّة. وثمّة ما يكفي من الأُسس لكي ننسبها إلى جسم من دون آخر. هكذا، ومن هذه الجهة فحسب، نستطيع أن نعرف إلى مَنْ(142) تَنْتَسِبُ

---

(139) يعمد لايبنتز منذ بداية الفقرة إلى تحديد طبيعة القوّة. لأجل ذلك، يؤكد في هذه الفقرة أن القوّة تقابل شيئاً أكثر حقيقة من الحركة. فالحركة نسبيّة، وبما أنّها تنقل في الفضاء، فلا يمكن أن تنسب إلى جسم ما من دون جسم آخر إذ تفترض الحركة دائماً منظومة مرجعيّة، أمّا القوّة فهي تتضمّن دائماً شيئاً مطلقاً لأنها مبدأ الانتقال الداخلي، ومن هذه الجهة يمكن القوّة أن تُنسب إلى جسم من دون آخر.

(140) أضاف لايبنتز في كتابته الثانية لـ**لمقالة** عبارة «في الفيزياء وفي الميكانيكا».

(141) عمد لايبنتز منذ الفقرة **XVI** (من هذا الكتاب) إلى تقديم مثال يدلّل من خلاله على نظريّته الفيزيائيّة التي تهدف بالأساس إلى التميز بين القوّة والحركة، الأمر الذي يخوّله الرد على ديكارت ووضع قانون الظواهر الحقيقيّ الذي يَتَيَسّرُ العثور عليه في التحليل التجريبيّ الذي قام به غاليلي، والذي يُخوِّل إدراج المبدإ القائل بتساوي السبب الكليّ والنتيجة الكليّة **(L'Egalité de la cause pleine et de l'effet entier)**.

(142) عبارة مَنْ تشير في العادة إلى الأشخاص أو الكائنات العاقلة. ويبدو أن لايبنتز يستعملها للدلالة على فكرة ضرورة إحالة الحركة إلى كائن ذي وحدة عضويّة يكون مبدأً للحركة.

الحركة أكثر(143)، بيد أنّ هذه القوّة شيء مختلف عن عظم الجسم والحركة، ومن هنا بوسعنا أن نحكم أنّ كلّ ما هو محمول على الأجسام لا يتمثل في الامتداد وفي تغيّراته فحسب، كما اقتنع بذلك المحدثون. هكذا، نضطر مرّة أخرى إلى استرداد بعض الكائنات أو الصور التي رفضوها(144). ويتضح لنا أكثر فأكثر، أنّه على الرغم من أنّ ظواهر الطبيعة الخاصة قابلة للتفسير الرياضيّ أو الميكانيكيّ من قِبَلِ من يفهمونها، فإنّ مبادئ الطبيعة الجسميّة العامة ومبادئ الميكانيكا ذاتها ميتافيزيقيّة أكثر من كونها مبادئ هندسيّة، وهي تنتمي إلى بعض الصور أو الطبائع التي لا تتجزأ، بما هي سبب ما يظهر، أكثر من انتمائها إلى الكتلة الجسميّة أو الامتداد. بوسع هذا التفكير أن يوفق بين فلسفة المحدثين الميكانيكيّة وبعض الأشخاص الأذكياء ذوي النيّات الحسنة الذين يخشون، ولهم بعض العذر في ذلك، أن نبتعد كثيراً عن الكائنات اللامادية ممّا يضر بالتقوى(145).

---

(143) إنّ القوّة باعتبارها تغيراً لوضع جسم نسبة إلى جسم آخر وعلاقة بين جسم وآخر، فهي توجد، على نقيض الحركة، في الجسم بما هي محمول حقيقي من محمولات الموضوع. لذلك يتّضح للايبنتز ـ حين يقارن بين الحركة والقوّة ـ أنّ «الحركة بما هي ليست شيئاً آخر غير تحوير للامتداد وتغير للمحيط، فهي تتضمّن شيئاً من الخيال، بحيث يعسر علينا أن نعرف إلى أي موضوع من الموضوعات المتغيّرة تنتسب لو لم نلجأ إلى القوّة التي هي سبب الحركة والتي توجد في الجوهر الجسمي»، في: Leibniz, «Lettre à Arnauld, 30 avril 1687,» dans, Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, p. 98.

(144) إذا كانت الحركة تستند إلى مبدإ رياضيّ، فإنّ القوّة تستند إلى مبدإ ميتافيزيقيّ، ولا يمكن تقييمها إلّا بحسب المفعول المقبل الذي يمكن أن ينجم عنها. اعتباراً لذلك، يمكن النّظر إلى القوّة على أنّها شبيهة بقدرة خليقة بإحداث ذلك المفعول. بهذا المعنى ثمّة قرابة بين القوّة والصور الجوهريّة.

(145) يعبر لايبنتز هنا عن موقفه التوفيقيّ ليس بين مذاهب الفلسفة وحسب، بل بين علم المحدثين وميتافيزيقا القدامى أيضاً. فعلم المحدثين يُفضي إلى الفلسفة الميكانيكيّة التي تَنظر إلى العالم من خلال التقدير الرياضيّ للأشياء، أمّا فلسفة القدامى، فهي تقول بوجود صور جوهريّة. يبيّن لايبنتز أن الظواهر تخضع لمبدإ القوّة الذي يبقى بدوره ميتافيزيقيّاً. معنى ذلك أن الفيزياء مؤسسة على الميتافيزيقا.

XIX ـ صلاح الأسباب الغائيّة في [مجال] الفيزياء[146]

ما دمت أنبذ الحكم على الناس من وجهة سيّئة، فإنّي لا أدين فلاسفتنا الجدد[147] الذين يَدَّعون إقصاء العِلل الغائيّة من الفيزياء لكنّني مُرغمٌ على الاعتراف بأنّ تبعاتِ هذا الرأيَ تبدو لي خطيرة[148]، خاصة حين أضّم هذا الرأي إلى ذاك الذي دحضتُه في بداية هذه المقالة، وهو [رأي] ينحو، كما يبدو، إلى رفع [هذه العِلل الغائيّة] رفعاً تاماً. كأنّ الله لا يضع لنفسه أيّ غاية أو أي خير، حتى لكأنّ الخير لم يكن موضوع إرادته[149]. وبالنسبة إليّ، فإنّي أعتبر أنّه يجب على النقيض من ذلك، وانطلاقاً من هذا الاعتبار الأخير، أن نبحث عن مبدإ كلّ الموجودات وعن قوانين الطبيعة لأنّ الله يُرشح دائماً ما كان الأحسن والأمثل[150]. أعترف أنّنا ذوات معرّضة إلى الخطإ حين نريد تحديد غايات الله أو

---

(146) بعد تعرضه للبعد الميكانيكيّ الخاص بالظواهر (الفقرات 19-22 من هذا الكتاب) يتناول لايبنتز الآن البعد الغائي بالعودة إلى أفلاطون (الفقرات 19-24 من هذا الكتاب).

(147) الفلاسفة المشار إليهم هنا هم الديكارتيّون الذين اعتمدوا التفسير الميكانيكيّ منهجاً لفهم الظواهر.

(148) إنّ الخطر المتوقع من قِبَلِ لايبنتز خطرٌ لاهوتيّ وميتافيزيقيّ. فتبعات النظريّة الديكارتيّة تؤدي إلى تقويض أسس العقيدة المسيحيّة، انظر: Leibniz, Ibid., vol. IV, p. 344. وليس غريباً أنّها مهّدت للسبينوزيّة التي أنكرت العلل الغائيّة إنكاراً تاماً، سواء كان ذلك في مجال الفيزياء أو في مجال الميتافيزيقا. تكمن خطورة هذا التفسير الميكانيكيّ في مناقضته دلالة الخلق، فرفض القول بغائيّة العالم يعني بالضرورة دحضاً مبدئياً لمعنى الغائيّة، ممّا يؤدي إلى رفض فكرة الخلق ودحض القول بحكمة الله وطيبته، انظر: Leibniz, «Lettre à Ch. Philipp, déc. 1679,» dans: Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, série II, t. I, p. 495.

(149) في ذلك إشارة إلى ما ذكره لايبنتز في الفقرة الثانيّة والمتعلّق بديكارت وسبينوزا.

يقدم سبينوزا ذلك الموقف في: Spinoza, *L'Ethique* (Paris: Gallimard, 1954), vol. I.

انظر: باروخ دي سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد (تونس: دار الجنوب للنشر، 1996)

(150) يُرَشِّحُ الله ما كان الأفضل لأنّ فعله محكوم بمبدإ الأفضل الذي به يكون العالم، الذي اختار الله خلقه، أحسن العوالم الممكنة.

وصاياه[151] ومراميه، لكنّنا لا نقع [في مثل هذا الخطإ] إلّا حين نريد حصر هذه الغايات أو النصائح، لكننا لا نقع في مثل هذا الخطإ إلا إذا أردنا حصرها في بعض الأغراض الخاصة معتقدين أنّ الله لم يُوّلِ وَجهَهُ إلَّا لشيء واحد في حين أنّه يحيط، في الآن نفسه، بكل شيء علماً، وذلك [يحصل] حين نعتقد أنّ الله لم يخلق هذا العالم إلّا لأجلنا[152] وهي مبالغة كبيرة. ومع ذلك، فإن عين الحق أنّه قد كوّنه برمته لنا، وأنّه لا يوجد شيء في الكون لا يتصل بنا ولا يتكيّف كذلك مع العناية التي يوليها لنا بمقتضى المبادئ الموضوعة آنفاً[153]. وهكذا، فحين نرى بعض النتائج الحسنة أو بعض الكمالات التي تحصل أو التي تَنتُجُ عن أفعال الله نستطيع القول، ونحن واثقون، إن الله هو الذي قدّرها. ذلك لأن الله لا يفعل شيئاً بمحض الصدفة، وهو ليس شبيهاً بنا ونحن نغفل أحياناً عن القيام بعمل صالح. لذلك فإنّنا، في هذا الأمر، بعيدون عن الخطإ الذي يمكن أن يقع فيه الغُلاة من رجال السياسة والذين يتصوّرون كثيراً من اللطائف في مقاصد أمَرائهم، أو كما يفعل شرّاح يَسعَونَ للتَبَحُّرِ في مُؤلفيهم، فلن يكون بوسعنا أن ننسب إلى هذه الحكمة اللامتناهية إفراطاً في التفكير، وليس ثمّة موضوع لا نخاف أن نخطئ فيه أكثر من هذا الموضوع شريطة أن نكتفي بالإثبات ونتجنب القضايا السلبيّة التي تحدّ من مقاصد الله.

إن كلّ الذين يرون روعة بنية الحيوانات يجدون في أنفسهم ميلاً إلى

---

(151) الترجمة الحرفيّة للكلمة التي يستعملها لايبنتز هنا (Conseils) هي نصائح لكلّ السياق والمعنى المقصود يجعلنا نفضل استعمال مصطلح الوصايا.

(152) ثمّة اعتراض قديم على مبدإ الغائيّة مفاده أنّه يستحيل معرفة غايات الله ومقاصده. يعترف لايبنتز بوجاهة الاعتراض ويجيب أنّ الحديث عن غايات الله لا يتعلّق بجزئيات خلقه بل بالمرامي العامة لذلك الخلق التي تُختزل في مبدإ أساسيّ واحد، هو أنّ الله أراد خلق أحسن عالم ممكن.

(153) المبادئ المشار إليها هي مبدأ الغائيّة والعلّة الكافية والتناغم الذي يخلق بموجبه الله هذا العالم كأمثل ما يكون الخلق.

الاعتراف بحكمة صانع الأشياء، وإنّي لأنصح أولئك الذين يحملون بعض الشعور بالتقوى، وحتى شيئاً من الفلسفة الحقيقيّة أن يبتعدوا عن الجُمل التي [تُرَوِّجها] بعض العقول المغرورة جدّاً، والتي تقول إنّنا نرى، لأنّه اتفق أن لنا عينين من دون أن تكون الأعين قد خلقت لترى(154). إنّنا حين نؤمن بصورة جديّة بهذا الرأي الذي يحيل كلّ شيء إلى ضرورة المادة أو صدفة ما (مهما يظهر أن الرأي الأول والثاني مثيران للسخريّة لمَن فهموا ما فسّرناه آنفاً) فمن الصعب أن نعترف بوجود صانع ذكي لهذه الطبيعة لأنّه يجب أن تُرد النتيجة إلى السبب، بل أكثر من ذلك تُعرف النتيجة على أحسن وجه بمعرفة السبب. ولا يُعقل القولُ بذكاء أعلى مُنظِم للأشياء لنقتصر بعد ذلك على استعمال خصائص المادة لتفسير الظواهرَ عوضاً عن استعمال حكمته. كما لو أن مؤرخاً أراد أن يقول، لتعليل غزو قام به أمير كبير باستحواذه على بعض المواقع المهمة، إنّه نظراً إلى وضع الأجسام الصغيرة من كبريت [المدافع] وقد لامست شرارة فقد انطلقت بسرعة قادرة على دفع جسم صلب ثقيل في اتجاه حائط الحصن في الحين الذي كانت فيه أجزاء الأجسام الصغيرة المكونة لرصاص المدفع متداخلة تداخلاً كافياً لكي لا ينفصل بعضها عن بعض بفعل هذه السرعة، عوض

(154) يشير لايبنتز هنا إلى ما ورد في نص سبينوزا: «وبما أنّهم يجدون، فضلاً عن ذلك، في ذواتهم وخارج ذواتهم، عدداً كبيراً من الوسائل التي تساعدهم كثيراً على الفوز بما ينفعهم، من ذلك مثلاً أنّ لهم أعيناً للإبصار وأسناناً للمضغ وأعشاباً وحيوانات للتغذي بها وشمساً يستضيئون بها وبحراً لتغذية الأسماك، إلخ، فإنّهم قد اعتبروا كلّ الأشياء الموجودة في الطبيعة وسائل في خدمتهم»، انظر: سبينوزا، **علم الأخلاق**، ص 77.

يرد لايبنتز على هذا النص السبينوزي بقوله: «إن إقصاء العلل الغائيّة من الفيزياء (علاوة على أنّنا نحرم أنفسنا بذلك من حقائق جميلة لم نعثر عليها إلا في العلل الغائية) يجعل القول بوجود عقل حاكم بلا جدوى، فعوضاً عن استعماله فإنّنا لا نستند إلّا لضرورة ماديّة، فعوض القول إنّ الأعين قد خُلقت لترى نزعم إنّنا لا نرى إلا لأنّ لنا عينين. فمن الواجب تفسير النتيجة من خلال معرفة السبب، الذي هو عاقل، لذلك كان علينا ربط اعتبار الغايات التي حددها بالوسائل التي استعملها»، انظر: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. IV, p. 344.

أن يظهر المؤرخ كيف أن تَبَصُّرَ المُحتل قد جعله يختار الزمن والوسائل المناسبة، وكيف تخطت قدرته كلّ العوائق[155].

XX ـ فقرة رائعة من سقراط عند أفلاطون ضد الفلاسفة الموغلين في المادية

يذكّرني هذا [الأمر] بمقطع جميل لسقراط [ورد] في **الفيدون** لأفلاطون[156]. وهو مطابق بصورة رائعة لتصوّراتي بشأن هذه النقطة ويبدو [كأنّه] كتب عمداً [للرد] على فلاسفتنا الموغلين في المادية[157]. وهكذا، فإنّ هذه المقاربة قد جعلتني أرغب في ترجمته، مع أنّه طويل نسبيّاً. ولعلّ هذه العينة ستمنح بعضهم الفرصة كي يعبّروا لنا عن مجموعة من أفكار أخرى جميلة متينة توجد في كتابات هذا الفيلسوف العظيم.

«يقول أفلاطون: سمعت يوماً شخصاً يقرأ في كتاب لأناكساغور

---

(155) يبدو الموقف المعروض هنا مناقضاً لما ورد في بداية الفقرة، وفي الفقرة XXII (من هذا الكتاب) والذي مفاده أن مبادئ الميتافيزيقا العامة لا تصلح لتعليل الظواهر الجزئية.

(156) لم يكتب لايبنتز الفقرة الخاصة بـ**الفيدون** (*Phédon*) (99c4-97b8)، بل كتب مخاطباً سكرتيره بالعبارة التالية: «أدرج هنا فقرة **الفيدون** التي يسخر فيها سقراط من أناكساغور، وهو يقدم للنفس ولا يستعملها». والنص الذي يقدمه لايبنتز لأفلاطون ببعض التصرف يوحي بمعنى تطبيق الغائيّة في جزئيات الظواهر، وليس في ما يتعلّق بنظام الكون برمته، وهذا أمر يتنافى وما ذهب إليه فيلسوفنا في الفقرة العاشرة.

(157) إشارات لايبنتز إلى هذا النص الأفلاطوني كثيرة وقد وردت في: Leibniz, «Lettre à Thomasius, décembre 1670,» dans: Leibniz, Ibid., vol. I, pp. 32-34.

وفي تلخيص لـ**الفيدون**، في: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, précédés d'une introduction par A. Foucher de Careil (Paris: A. Durant, 1857), pp. 78-80,

وفي نص كتب قبل 1680 في: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VII, pp. 335-336,

وفي نص آخر وهو: «Lettre sur un principe général utile à l'explication des lois de la nature 1687»، في: المصدر المذكور، ج 2، ص 54ـ55.

حيث يقال إنّ كائناً عاقلاً هو أصل كلّ الأشياء، وإنّه قد نضّدها وزوّقها. لقد أعجبني ذلك كثيراً، إذ كنت أعتقد أنّ العالم إذا ما كان نتاج عقل، فإنّ كلّ شيء سيكون على أكمل ما يمكن أن يكون. لذلك، فقد كنت أعتقد أنّ مَن أراد تقديم علّة تجعل الأشياء تتوالد أو تفسد أو تبقى كان عليه أن يعتبر ما هو مناسب لتحقيق كمال كلّ شيء. لذلك فعلى الإنسان ألّا يعتبر الأفضل والأمثل في ذاته أو في أيّ شيء آخر إلّا ما كان الأفضل والأكمل. لأنّ مَن يعرف ما كان الأكمل سيحكم تبعاً لذلك بسهولة على ما يمكن أن يكون ناقصاً، فكلاهما محكوم بعلم واحد. واعتباراً لكل ذلك، كنت مغتبطاً بعثوري على أستاذ قادر أن يُعلّم ما [هي] علل الأشياء، مثلاً: هل من الأرجح أن تكون الأرض كرويّة أم منبسطة؟ ولماذا يكون هذا الشكل أفضل من شكل آخر؟ علاوة على ذلك، فقد كنت أنتظر أن يفسر لي من خلال قوله إنّ الأرض في وسط العالم أم لا، ولماذا يكون هذا [الرأي] أو ذاك أكثر وجاهة، وأن يقول لي الشيء نفسه عن الشمس والقمر وعن الأفلاك وحركتها... وأخيراً، بعدما يُظهر لي ما الأوفق لكل شيء بصورة خاصة، أن يُظهر لي ما سيكون الأمثل بصورة عامة. وأنا مفعم بكل هذا الأمل، أخذت كتب أناكساغور واطلعت عليها بلهف شديد، غير أنّي وجدت نفسي بعيداً جدّاً عن بغيتي، إذ فوجئت بأنه لا يستند البتّة إلى هذا العقل المُسير الذي أبرزه، وأنّه لم يعد يتحدث عن رونق الأشياء وكمالها، وأدرج بعض المواد الأثيريّة قليلة الصدقية. إن مَثَلَه في ما ذهب إليه كمَثَلِ من قال إنّ سقراط يتصرّف بفطنة، وحين يفسّر بعد ذلك أسباب أفعاله، يقول إنّ [سقراط] جالس هنا لأنّ له جسماً مركباً من عظام ومن لحم وعصب، وأنّ العظام صلبة ولكن لها فواصل أو روابط، وأنّ العصب يُمكن أن يكون متوتّراً أو مُسترخياً، وذلك ما يجعل للجسم ليونة ليقول في الآخر إنّي جالس. كما لو أنّ [أناكساغور] في محاولة منه للإدلاء بالعلّة الكافية لهذا الخطاب كان يستنجد بالهواء وبأعضاء الصوت والسمع، وأشياء أخرى شبيهة بها وقد غفل، مع ذلك، عن الأسباب الحقيقيّة المتمثلة في أنّ الأثينيين قد رأوا أنّ اتهامي أصلح من تبرئة ساحتي، وأنّني اعتقدت

بدوري أنّه من الأفضل أن أبقى جالساً هنا عوضاً عن هروبي. فلولا ذلك، لكانت هذه الأعصاب وهذه العظام منذ زمن طويل قرب البوئيتيين والميغاريين لو لم أر أنّه أعدل وأشرف لي تحمّل العقوبة التي يريد وطني تسليطها عليّ، على العيش شريداً ومنفياً في مكان آخر. لذلك ليس معقولاً تسمية هذه العظام وهذه الأعصاب وحركاتها أسباباً. صحيح أن من سيقول إنّي لا أستطيع فعل كلّ هذا بلا عظام ولا أعصاب سيكون على حق، ولكن هناك فرق كبير بين ما هو سبب حقيقي... وما هو مجرد شرط لا يمكن السبب أن يكون من دونه سبباً. إنّ الناس الذين يكتفون بالقول مثلاً، إنّ حركة الأجسام على الدائرة تمسك وحدها الأرض في الموضع الذي هي فيه، ينسون بذلك أنّ القدرة الإلهيّة قد نضدت كلّ شيء على أجمل وجه، وهم لا يفهمون أنّ في التحام الخير والجمال يتشكل العالم ويثبت...». [الرأي] إلى هذا الحدّ [فالكلام] لسقراط إذ ما يلي عن الأفكار أو الصور عند أفلاطون ليس أقل امتيازاً، لكنّه أكثر صعوبة[158].

XXI ـ لو كانت قواعد الميكانيكا تابعة للهندسة فقط من دون الميتافيزيقا لكانت الظواهر على غير ما هي عليه كلّياً[159]

هكذا، وطالما قد اعترفنا بحكمة الله في جزئيات بنية بعض الأجسام

(158) يروي سقراط في هذا النص الذي يذكره لايبنتز قصة الآمال التي أثارتها فيه مواقف أناكساغور والتي توحي بوجود عقل منظّم لهذا العالم. غير أنّ سقراط يذكر كذلك خيبة أمله في اقتصار أناكساغور على العلل الميكانيكيّة بحيث لم يتيسر له التمييز، في خصوص الظواهر، بين ما هو سبب وما هو شرط قيام ذلك السبب. لذلك تتمثّل مهمّة الفيزيائيّ، بحسب سقراط، في البحث في كلّ شيء عن العلّة الغائيّة التي تكون بموجبها العلّة الفاعلة ثانويّة الدور والمقام. يلاحظ جورج لو روا أنّه إذا كان من الشرعيّ القيام بمقارنات من هذا النوع ـ بين نظريّة سقراط ونظريّة لايبنتز في الغائيّة ـ فلا بد أن نفهم مع ذلك أنّهما مختلفان، انظر: Leibniz, *Leibniz. Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, p. 240. فإذا كان سقراط يستعمل الأطروحة الغائيّة لتفسير جزئيات الظواهر، فلايبنتز لا يذكر مبدئياً الفكرة الغائيّة إلّا حين يتعلّق الأمر بفعل الخلق وفهم كنه العالم في كلّيته.

(159) يختزل لايبنتز بهذه الجملة كلّ موقفه من تفسير الطبيعة الميكانيكيّ. وهو يعلن أنّه =

الخاصة الميكانيكيّة[160] فقد أصبح من اللازم أن تظهر [تلك الحكمة] أيضاً في هيئة العالم العامة وفي تكوين قوانين الطبيعة. إنّ ذلك صحيح إلى درجة أنّنا نلاحظ تدبير تلك الحكمة في قوانين الحركة بصورة عامة، إذ لو لم تكن في الأجسام سوى كتلة ممتدة، ولو لم يكن في الحركة سوى تغيّر

من الضروريّ العودة إلى الميتافيزيقا لتفسير حقيقة الفيزياء. وهذه مسألة حللها بطريقة واضحة كليّة عند كتابته سنة 1678 لنصه المهم **تجديد الديناميكا** الذي حققه وعلق عليه ميشال فيشان، انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz, *La Réforme de la dynamique: «De Corporum Concursu» (1678) et autres textes inédits*, mathésis, édition, présentation, traductions et commentaires par Michel Fichant (Paris: J. Vrin, 1994).

(160) تحيلنا فكرة الجسم بما هو آلة إلى بعدين مهمين في تكوين لايبنتز واهتماماته الفكريّة. فتكوينه العلميّ بوصفه مهندسا (Ingénieur) أكسبه قدرة على تتبّع حيثيّات هذه الفكرة بصورة دقيقة، لكنّ الأمر يزداد وضوحا حين نعود إلى الميتافيزيقا، وإلى اعتبار الله بوصفه ساعاتيا ماهرا. يؤكد لايبنتز أهميّة هذه الفكرة من خلال تمييزه بين الآلة المصنوعة والآلة الطبيعية. يقول في **المونادولوجيا**: «وهكذا فإنّ كلّ بدن، كائن حيّ عضويّ، هو عبارة عن آلة إلهيّة أو آلة طبيعيّة تتجاوز كلّ الآلات الاصطناعيّة. ذلك لأنّ الآلة التي يصنعها الإنسان بفنّه ليست آلة في كلّ جزء من أجزائها. فنحن لا نعتبر مثلاً أنّ أجزاء أو عناصر سنّ دولاب من النحاس شيئا اصطناعيّا وهو لا يتضمّن شيئا يدل على الآلة باعتبار الاستعمال الذي هُيّء الدولاب من أجله، بينما آلات الطبيعة، أي الأجساد الحيّة، آلات في أبسط أجزائها، وذلك إلى ما لا نهاية. في ذلك يكمن الفرق بين الطبيعة والفن، أي بين الفنّ الإلهيّ وفنّ الإنسان»، انظر الفقرة 64 من: Leibniz, *Monadologie*, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI.

كلّ العقول السليمة تعترف بوجود نظام ما في هذا الكون وفي العناصر المكوّنة للطبيعة، وهو نظام يَنمّ عن وجود حكمة صانع. وقد تعرّضنا إلى هذه المسألة بالتحليل في الجزء الأوّل من **المقالة** (الفقرات 1ـ7 من هذا الكتاب). الجسم إذاً، آلة تخضع إلى قوانين الفيزياء، وهي تتميّز بالتناسق لتكوّن عالماً محيطاً بعوالم أخرى لامتناهية. يعبّر لايبنتز عن هذه الفكرة في **المونادولوجيا** حين يميّز الجوهر بصفة الحياة، وهي صفة لا يخصص بها الجوهر في **المقالة في الميتافيزيقا**: «يمكن اعتبار كلّ جزء من أجزاء المادة بمثابة حديقة مليئة بالنباتات وبمثابة بركة مملوءة بالأسماك، لكن كلّ غصن من أغصان النبات، وكلّ عضو من أعضاء الحيوان، وكلّ قطرة من أمزجته، شبيهة كذلك بهذه الحديقة وبهذه البركة» (انظر المصدر المذكور، الفقرة 67). تكمن طرافة الآلة الحيّة في تعبيرها عن غائيّة كليّة العالم، ليس في ما يخص كيانها الفرديّ فحسب، بل في كلّ جزء من أجزائها. فحكمة الله مصدر النظام والتناغم، وهو ما عناه سقراط في **الفيدون**.

المكان، ولو كان ينبغي لكل شيء ويُمكنه أن يُستنتج من هذه التعريفات وحدها بضرب من الضرورة الهندسية فإنّه يترتب عن ذلك، كما بيّنت في موضع آخر[161]، أنّ أقلّ الأجسام يعطي لأكبرها الذي يكون في حالة سكون ويصطدم به، السرعة نفسها التي هي للجسم الأوّل من دون أن يفقد هذا الأخير شيئاً من سرعته[162]. ينبغي أيضاً قبول مجموعة أخرى من هذا النوع من القواعد المناقضة تماماً لتكوين النسق[163]. غير أنّ قرار الحكمة الإلهيّة [المتمثل] في الحفاظ على القوّة نفسها والاتجاه نفسه قد مكّن، إجمالاً، من سدّ الثغرات. علاوة على ذلك، أرى أنه يمكن البرهنة

---

(161) إشارة إلى نصه **نظريّة الحركة المجردة** (*Theoria motus abstracti*) سنة 1671، وهو النص الذي يتناول فيه الأجسام من وجهة نظر رياضيّة صرفة. يحدد لايبنتز قوانين الاصطدام من خلال التركيب الجبريّ المتعلّق بالعناصر غير القابلة للتجزئة، والتي يطلق عليها عبارة الكوناتوس التي استعارها من هوبز بحيث يكوّن كوناتوس الجسم ـ أي حركته ـ في حالة السكون مساوياً للصفر. ويقر لايبنتز في «رسالته إلى فوشي سنة 1693» أنّه تجاوز هذه النظريّة حيث يقول: «قد كانت تلك الرسالة محاولة شاب لم يتعمق بعد في الرياضيّات، إنّ قوانين الحركة المجردة التي قدمتها وقتئذ، كان يجب أن تحدث بالفعل، لو لم يكن في الجسم شيء آخر غير ما يتقبله [ذلك الجسم] بحسب ما أفاد به ديكارت، وحتى بحسب ما أدلى به غاسندي، ولكن ما دمت قد وجدت أنّ الطبيعة تتعامل مع الحركة بصورة مغايرة تماما لتلك [التي ذكرها ديكارت]، فقد [أصبح] ذلك عندي واحداً من أكبر براهيني في الرّد على التصوّر المُسبق عن طبيعة الجسم».
انظر: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. I, p. 415.

من بين أهمّ الدراسات التي خصصت لهذا الموضوع دراسة: Hannequin, «La Première philosophie de Leibniz».

(162) لبيان أهميّة العلل الغائيّة في مجال الفيزياء، يستند لايبنتز في هذه الفقرة إلى مثالين، الأوّل متعلّق بقوانين الحركة والثاني بالبصريات التي كانت مجال اشتغال جل العلماء في القرن السابع عشر. وحين يتحدث لايبنتز عن الحركة، فهو يقدم موقفه باعتباره رداً على موقف ديكارت الذي نفى كلّ غائيّة عن قوانين الحركة، مستنداً إلى التصوّرات الهندسيّة فحسب.

(163) يقدم ميشال فيشان، تفسيراً لهذا التناقض فيقول: «إنّ جسماً نُزعت منه الحركة، وهو في حالة سكون، لا يُبدي أيّة مقاومة لجسم متحرك يصدمه، حتى وإن كان ذلك الجسم صغيراً جداً بالنسبة إليه، فالسرعة الحاصلة عن الاصطدام المباشر للجسمين المتحركين بسرعتي V_1 و V_2 تساوي الحاصل الجبريّ $V = V_1 + V_2$. يترتب عن ذلك أنه لو كان $V_2 = 0$ فإن $V = V_1$، فالجسم الساكن إذاً لا يبدي أيّة مقاومة. إنّ ذلك مناقض بالطبع لأبسط معطيات التجربة. لذلك كان من الضروريّ للتعبير عن هذه المعطيات، اعتبار الجسم بعد وضعه في =

بصورة مزدوجة على كثير من ظواهر الطبيعة باعتبار العلّة الفاعلة، أو كذلك وبصورة منفصلة، باعتبار العلّة الغائيّة مستندين مثلاً إلى قرار الله في إنتاج أفعاله عن طريق أيسر السبل وأكثرها تحديداً، كما بيّنت ذلك في موضع آخر(164) بتقديم علّة قواعد علم انعكاس الضوء وعلم انكساره، وسنتحدث عن ذلك أكثر لاحقاً.

XXII ـ توفيق بين نهجين، نهج [الأسباب] الغائيّة ونهج [الأسباب] الفاعلة، إرضاء لأولئك الذين يفسرون الطبيعة آليـاً وأولئك الذين يستنجدون بطبائع لا جسمية(165)

يستحسن أن نسوق هذه الملاحظة حتى نُوفّق بين مَن يأملون تفسير

= سياق ما يسميه لايبنتز «بالنسق»، أي المجموعة المتناسقة حيث تنتظم الأجسام على هيئة منظمة وموحدة. ذلك ما عرضه لايبنتز في نص **نظريّة الحركة العينية** (*Hypothesis physica nova, seu theoria motus concreti*) حيث قدّم «افتراضا فيزيائيّا» (القول بوجود أثير يحمل الضوء الذي ينتشر في كلّ أرجاء النسق) يسمح بتفسير خصائص الثقل وتمدد الأجسام، ممّا يوفّر الظروف الفعليّة للتجربة، انظر: Michel Fichant, «Agrégation de philosophie, épreuves orales, Leibniz: Discours de métaphysique, présentation et commentaire,» (Publication de l'institut de Vanves, ministère de l'éducation nationale de l'enseignement supérieur et de la recherche, centre national de l'enseignement à distance, 1997).

كما لاحظنا آنفا، فقد تخلّى لايبنتز بعد ذلك عن محاولة القيام بدارسة رياضيّة للحركة المجردة، ليركز اهتمامه على القوانين التي تتيح تكوين النسق، خاصة بعد اطلاعه على أعمال هيغانز في كانون الثاني/ يناير 1678.

(164) يشير لايبنتز إلى مقال نشره سنة 1682 في جريدة لايبزيغ *Acta Eruditorum* تحت عنوان «Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium» وقدّم فيه ما رأى أنّه مبدأ انتشار الضوء وانعكاسه وانكساره الوحيد. وهو مبدأ عُرف في فلسفة لايبنتز بمبدإ البساطة والاقتصاد، وهو يعبر عن خصلة أساسيّة من خصال الحكمة الإلهيّة (انظر الفقرة الخامسة من هذا الكتاب)، بحيث يتبع الضوء أسهل السُبل وأقصرها في المسافة والزمان. يدافع لايبنتز عن المسألة نفسها في نصوص أخرى، انظر: Leibniz: «Réponse aux réponses qui se trouvent dans le journal des savants de cette année touchant les conséquences de quelques endroits de la philosophie de Descartes, 1697,» dans: Leibniz: *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. IV, p. 340, et «Tentamen Anagocicum: Essai anagogique dans la recherche des causes,» dans: *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VII, pp. 270-279.

(165) يبقى لايبنتز أرسطيّاً حين يعتبر أن معرفة الظواهر الحقيقيّة معرفة بأسبابها. ثمّة،

تكوين التركيبة الأولى للحيوان وكل آلة الأجزاء بطريقة ميكانيكيّة وبين مَن يقدّمون علّة هذه البنية نفسها عن [طريق] الأسباب الغائيّة. كلا التفسيرين صالح، وكلاهما يمكن أن يكون مفيداً، ليس للتمتع بروعة براعة الصانع الكبير وحسب، لكن كذلك لاكتشاف شيء صالح في الفيزياء والطب[166].

إذاً، تناقض في موقف ديكارت القائل بوجود عقل مّدبّر لهذا الكون من دون أن يكون لذلك العقل أي تدخّل في تنسيق الظواهر! تكمن طرافة لايبنتز في موقفه التوفيقيّ الذي يجعلة يتبنى - على حد سواء - العلل الفاعلة والعلل الغائيّة، إنّه يوفّق بين نوعين من الفهم: فهم العالم ميكانيكيّاً وفهمه ميتافيزيقيّاً. ففي مجال العلم، لا بدّ من تأويل العالم تأويلاً ميكانيكيّاً إذ «كلّما زادت معرفتنا بالطبيعة فهمنا أنّها هندسيّة»، انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 5. لذلك لا يتردد لايبنتز في القول: «إني ذريّ، كما يجوز أن يكون [الإنسان] ذريّاً في تفسير الظواهر الخاصة»، انظر: «Lettre à Arnauld 14 juillet 1686»، في: المصدر المذكور، ج 2، ص 68.

لكنه يستطرد بقوله: «يجب دائماً تفسير الطبيعة تفسيراً رياضيّاً وميكانيكيّاً، شريطة أن نعلم أنّ مبادئ الميكانيكا أو القوّة أو قوانينها لا تخضع للامتداد الرياضيّ وحده، ولكن لبعض العلل الميتافيزيقيّة» (انظر المصدر المذكور). يشبّه لايبنتز هذا التوفيق بين الفيزياء والميتافيزيقا بسلطانين «أحدهما [هو سلطان] العلل الفاعلة والآخر سلطان العلل الغائيّة. وكلّ واحد فيهما كاف على حِدة في ما يخص الجزئيات، ولتقديم علّة الكلّ الكافية، كما لو كان الآخر غير موجود، ولكن الواحد منهما لا يكفي من دون الآخر في أمر مصدريهما»، انظر: «Considerations sur les principes de vie, et sur les natures plastiques»، في: المصدر المذكور، ج 6، ص 542.

وفي حين تُظهر العلل الفاعلة قدرة الله، تبرز العلل الغائيّة حكمته. حصيلة ذلك أنّنا حين نفترض أنّ الله خالق هذا العالم، فذلك يعني أنّه «لو كان حكيماً حكمة كليّة، فلن يكون من الممكن التفكير في بنية هذا العالم من دون أن ندرج فيه رؤى حكمته، كما لا يجوز أن نفكر تفكيراً سليماً في بِنايةٍ، من دون أن ندرج فيها رُؤى المهندس»، انظر: المصدر المذكور، ج 4، ص 339.

ولبيان التوفيق الضروريّ بين العلة الفاعلة والعلة الغائية، يضيف لايبنتز في رسالة إلى دي بييات (Des Billettes): «أعتقد أنّ كلّ شيء يسير ميكانيكيّاً في الطبيعة، وأنّه يمكن تفسيرها عن طريق العلل الفاعلة، لكنّ كلّ شيء يمكن في نفس الوقت كذلك أن يُفسر عن طريق العلل الغائيّة»، انظر: المصدر المذكور، ج 7، ص 452.

إذ «يمكن كلّ ما هو طبيعي أن يفسر في جزئياته من دون أن نفكر في الله»، لكن فهم كلّيته لا يدرك من دونه. انظر: Robinet, éd., *Malebranche et Leibniz, relations personnelles*, p. 203.

(166) يبدو هاجس التوفيق بين العلل الفاعلة والعلل الغائيّة أكثر وجاهة حين يتعلّق الأمر بالظواهر البيولوجيّة.

وما كان على الكُتّاب الذين يتبعون هذه السبل المختلفة أن يعامل بعضهم البعض الآخر معاملة سيّئة، إذ رأيت أن أولئك الذين يعملون على تفسير جمال تركيبة الأجسام الإلهيّة يسخرون من أولئك الذين يتخيّلون أنّ حركة بعض السوائل التي تبدو طارئة قد أمكنها أن تخلق تنوّعاً جميلاً من الأعضاء. ويذهب [هؤلاء الكتّاب إلى] اتهام غيرهم بالتهوّر والجهل. وعلى النقيض من ذلك، فإنّ [الصنف الأوّل من الكتّاب] يعاملون الآخرين على أنّهم متهوّرون وجاهلون، شأنهم في ذلك شأن الأقدمين الذين يعتبرون الفيزيائيين ملحدين حين يزعمون أنّ الرّعد ليس صادراً عن جوبيتر، وإنّما عن مادة توجد في السحب. يتمثل أفضل [موقف] في الجمع بين الاعتبارين، فإذا كان من الجائز استعمال مقارنة بسيطة، فإنّي أعترف ببراعة عامل وأنوّه به لا من خلال إظهار مقاصده التي ارتآها حين وضع أجزاء آلته فحسب، لكن كذلك من خلال تفسيره للأدوات التي استعملها لصنع كل جزء من الأجزاء خاصة إذا كانت هذه الأدوات بسيطة ومستحدثة ببراعة. والله صانع بارع إلى درجة أنّه أنتج آلة أكثر براعة ألف مرّة من أجسادنا، وهو في ذلك لا يستخدم غير بعض السوائل البسيطة بعض الشيء المستحدثة للغرض، ممّا يجعل قوانين الطبيعة العاديّة كافية لتميزها كما ينبغي، للحصول على نتيجة رائعة، لكن، والحق يقال، كلّ ذلك لم يكن ليحصل لو لم يكن الله خالق الطبيعة. ومع ذلك، فإنّي أرى أنّ طريق الأسباب الفاعلة، وهو طريق أكثر عمقاً بالفعل، وعلى نحو ما، أكثر مباشرة وما قَبْليّة من [الطرق الأخرى][167]، طريق ذو نتائج صعبة المنال حين يتعلّق الأمر بالجزئيّات. أعتقد أنّ فلاسفتنا لا يزالون بعيدين عن هذا الطريق. غير أنّ طريق [الأسباب] الغائية أكثر يُسراً [من طريق الأسباب الفاعلة]، وهو كثيراً ما يخوّل كشف حقائق مهمة وصالحة[168]،

---

(167) الجملة «وهو طريق أكثر عمقاً بالفعل، وهو على نحو ما أكثر مباشرة وما قبليّة من [الطرق الأخرى]»، أضيفت من قِبَل لايبنتز بعد الكتابة الأولى.

(168) عبارة «وصالحة»، أضيفت من قبل لايبنتز بعد الكتابة الأولى.

قد يستغرق البحث عنها عن طريق هذا النهج الأكثر فيزيائيّة[169]، والذي يمكن علم التشريح أن يُوَفر لنا عنه أمثلة عديدة، ووقتاً طويلاً. هكذا، أرى أن سنيليوس (Snellius)[170] وهو أوّل مخترع لقواعد الانكسار الضوئيّ، كان سيُقضّي مدّة طويلة قبل العثور عليها لو أراد أن يبحث أوّلاً كيف يتكوّن الضوء، ولكن يبدو أنّه اتبع الطريقة التي استعملها القدامى في علم انعكاس الضوء، وهي بالفعل الطريقة التي [تستند إلى الأسباب] الغائية. ذلك لأنّ [القدامى] من خلال بحثهم عن أيسر طريق يربط أشعة من نقطة معيّنة إلى أخرى معيّنة بانكسار سطح ما (لنفترض أن ذلك هو مقصد الطبيعة) قد عثروا على تعادل زوايا الردّ والانكسار كما نجد ذلك في مقال صغير لهيليودور دي لاريس (Héliodore de Larisse)[171] وفي مواضع أخرى. ذلك هو ما طبّقه، على ما أعتقد، وبأكثر براعة السيد سنيليوس وبعده السيد فارما (Fermat) (على الرغم من أنّه لم يعرف شيئاً عن هذا الأخير)، على الانكسار[172]. وهكذا فحين تحافظ الأشعّة في

(169) عبارة «أكثر فيزيائيّة» أضيفت من قبل لايبنتز بعد الكتابة الأولى.

(170) وليام سنيليوس (William Snellius) (1591-1626)، أستاذ رياضيّات بجامعة لايد (Leyde)، ومؤلف مقالة برهن فيها على قانون انحراف الضوء. يرى لايبنتز أن سنيليوس لم يفعل في دراسته لانكسار الضوء غير تطبيق مبدإ القدامى الذي استعمله هيليودور دي لاريس (Héliodore de Larisse) في دراسة علم انعكاس الضوء. وهو مبدأ البساطة الذي أشرنا إليه آنفاً، والذي يتبع بموجبه الضوء أسهل السبل وأقصرها في المسافة والزمان. وقد عارض موبارتيوس (Maupertuis) مبدأ اختيار الطبيعة أيسر السبل الذي دافع عنه لايبنتز وعوضه بمبدإ أقليّة العمل الذي هو مبدأ أكثر علميّة، وهو يفسر كيف أن كميّة الفعل الضروريّة لحدوث تغيرات في حالة جسم ما، هي أقل ما يمكن أن يكون الفعل.

(171) هيليودور دي لاريس رياضي إغريقي، ألّف في نهاية القرن الثالث قبل الميلاد مقالة في البصريات، وهو يدافع عن أطروحة مفادها أنّ انتشار الضوء يميل دائماً إلى اتباع أقصر السبل. نشرت مقالة دي لاريس في هامبورغ سنة 1610 تحت عنوان «Capita opticorum».

(172) اطلع فارما (Fermat) على نص ديكارت (*Dioptrique*) قبيل نشره، وكان ذلك في بداية سنة 1637. وقد بعث إلى ديكارت ـ عن طريق مارسان (Mersenne) الذي قدم له النص ـ نقداً يتعلّق ببرهنته على قانون الانكسار الضوئي. يرى فارما أنّه ليس بوسعنا أن نبرهن على قانون انكسار الضوء إلّا حين نقبل، كما قال القدامى، بوجود مبدإ غائي تختار الطبيعة بمقتضاه أقصر السبل. انظر المراسلات التي تبادلها ديكارت مع مرسان ومع فارما، في: Descartes, *Oeuvres de Descartes*, vol. I, pp. 355 sq, et 464 sq.

الأماكن نفسها على نسب جيوب الزاوية نفسها (Proportions des sinus) والتي هي أيضاً مقاومة الأماكن، يتبيّن أن هذا الطريق هو الأنسب أو على الأقل الأكثر تحديداً للعبور من نقطة ما في مكان ما إلى نقطة أخرى في مكان آخر. وهيهات أن تكون البرهنة التي أراد السيد ديكارت تقديمها عن طريق الأسباب الفاعلة في مثل صلاح هذه البرهنة[173]. ثمّة على الأقل شكوك أنّه لم يكن بوسع ديكارت البتّة العثور على الحل بهذه الطريقة لو لم يعلم شيئاً عن اكتشاف سنيليوس في هولندا.

XXIII ـ عوداً إلى الجواهر اللامادية، نفسّر كيف يؤثّر الله في ملكة فهم العقول وإذا ما كنا نعرف دائماً ما الذي نفكر فيه

لقد بدا لي مناسباً أن أؤكد هذه الاعتبارات الخاصة بالعلّة الغائيّة وبالطبائع اللاماديّة وبالعلّة المفكرة في علاقتها بالأجسام، وذلك حتى أعرّف باستعمالها ما يشمل الفيزياء والرياضيّات. وذلك، من ناحية، بغية تطهير الفلسفة الميكانيكيّة من الدنس المنسوب إليها، ومن ناحية أخرى، رفع عقول فلاسفتنا من [درجة] الاعتبارات الماديّة الصرفة إلى [مرتبة] تأملات أنبل. سيكون من المناسب الآن، أن نعود من الأجسام إلى الطبائع اللاماديّة ولاسيما إلى العقول[174]، وأن نقول شيئاً ما عن الطريقة التي

(173) انظر: «Discours de la méthode, discours second, dioptrique de la lumière»، في: المصدر نفسه، ج 6، ص 93ـ105.

(174) يعلن لايبنتز هنا أنّه يشرع ابتداء من الفقرة XXIII في جزء رابع من **المقالة**. فبعد دراسة العالم الفيزيائيّ الذي بيّن أنّه عالم يعسر فهمه على حقيقته ما لم نر علاقته العضويّة بالميتافيزيقا التي توفر المبادئ التي يمكن بموجبها منح هذا العالم الفيزيائيّ كياناً حقيقيّاً، يقول إنّه يعود الآن إلى دراسة الجواهر التي توقّف عن الحديث عنها في الفقرات XVII - XXII، والتي مثلت استطراداً حول الجوهر البدنيّ والقوّة. وهو استطراد كان الهدف منه بيان عجز الفيزياء الصرف والرياضيّات عن تقديم تفسير حقيقيّ للظواهر الماديّة. لذلك يهدف الحديث عن العلل الغائيّة إلى تطهير الفلسفة الميكانيكيّة من الدنس الذي لحق بها. يعمل لايبنتز الآن على بيان سبل ارتباط العقول بالله سعياً لتقصي الشروط التي تخوّل العودة إليه. يلاحظ جورج لو روا أن التخطيط الذي يتبعه لايبنتز في هذا المجال «يُذكّر بالإيقاع الذي تطوّرت بموجبه كلّ

يعتمدها الله لهدايتها وللتأثير عليها حيث لا يجوز أن نشك أبداً في أنّ ذلك يستند أيضاً إلى بعض قوانين الطبيعة، وهو أمر يمكنني التحدث فيه أكثر في موضع آخر. سيكفي الآن أن نفحص بعض الأفكار، فهل نرى كلّ الأشياء في الله؟ وكيف يكون الله نورنا؟ غير أنّه سيكون حريّاً بنا أن نلاحظ أنّ الاستعمال السيئ للأفكار يُسبّب عدّة أخطاء. ذلك لأنّنا حين نفكّر في شيء ما، نتخيّل أنّنا نمتلك فكرة عن ذلك الشيء، وذلك هو الأساس الذي بنى عليه بعض الفلاسفة القدامى والمحدثون[175] برهنةً ما عن [وجود] الله، [أرى] أنّها منقوصة جدّاً[176] إذ إنّهم يقولون إنّه لا بدّ

ميتافيزيقا في الأفلاطونيّة المحدثة في حركة مزدوجة، هي حركة انبثاق وتحوّل: إنّه يطابق على كلّ حال، تخطيطاً تقليديّاً»، انظر الهامش رقم (1) ص 244 من: Leibniz, *Leibniz. Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld.*

يرى لايبنتز أنّ الارتقاء إلى الله يكون بوسيلتين، إما عن طريق ملكة الفهم (الفقرات XXIII - XXIX من هذا الكتاب) أو عن طريق الإرادة (الفقرات XXX - XXXI من هذا الكتاب). وفي سياق دراسة ملكة فهم الإنسان، يبدأ بتناول قضيّة طبيعة الأفكار التي تقيم في ملكة الفهم قبل التصريح بصحتها، إذ كثيراً ما يحدث أنّنا نتوهّم أنّنا نمتلك أفكاراً واضحة يَتَبَيّن بعد فحصها أنّها غير كفيلة بمنحنا معرفة يقينيّة، لذلك فمن المهم جدّاً ألّا نثق في ما يبدو واضحاً وبديهيّاً، وأن نقوم بالتحليل الضروريّ للتثبت من صحّة أفكارنا ومعارفنا. كلّ ما يلي في هذه الفقرة والفقرة XXIV (من هذا الكتاب) يمثل استرداداً لما ذكره لايبنتز في نصه (*Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*) الذي كتبه سنة 1684.

(175) عبارة «قدامى ومحدثون» أضيفت من قبل لايبنتز بعد الكتابة الأولى.

(176) يلخص لايبنتز هنا الحجّة الأنطولوجيّة كما قدمها القدّيس انسالم (Saint Enselme) في نصه (*Proslogion*) في الفصول (II -IV)، وكما استعملها ديكارت في: Descartes, *Discours de la méthode*, partie IV, dans: Descartes, *Oeuvres de Descartes*, vol. VI; *Les Méditations métaphysiques V*, et *Les Principes de la philosophie*, § 14, dans: Descartes, *Oeuvres de Descartes*, vol. IX.

جاء التلخيص على شكل قياس منطقيّ يُبيّن من خلاله أهميّة التحليل. يقول لايبنتز في رسالة إلى فوشي: «آتي الآن إلى فحص مبدإ الديكارتيّين الكبير [...] وهو يتمثل في القول إنّ أفكارنا أو تصوّراتنا صحيحةٌ دائماً. وكما حصل وقلت، فإنّي بعيد جداً عن قبول هذا الرأي لأنّنا نجمع في ذلك تصوّرات متباينة، بحيث يتضّمن التركيب تناقضاً»، انظر: Leibniz, «Lettre à Foucher, de 1686,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. I, pp. 384-385.

أن أمتلك فكرة عن الله أو عن كائن كامل مادمت أفكّر فيه، [علماً] أنّه ليس بوسعنا أن نفكر من دون أفكار. غير أنّ فكرة هذا الكائن تتضمّن كلّ الكمالات، وما الوجود إلّا واحد منها، لذلك فالله موجود[177]، ولكن ما دمنا نفكّر كثيراً في أوهام مستحيلة، مثل [تفكيرنا] في أعلى درجة سرعة ممكنة أو في أكبر عدد في التقاء المحاريّة (Conchoïde) مع أساسها أو قاعدتها[178]، فإنّ هذا الاستدلال غير كاف. بهذا المعنى، إذاً، يسعنا

---

(177) يتمثّل النقد اللايبنتزيّ لهذه الحجّة في تأكيد أهميّة التحليل، إنّما في مجال الميتافيزيقا هذه المرّة وليس في مجال الرياضيّات. فحين نفكر في شيء، ونفهم تماماً معنى ما نصرّح به، فذلك لا يعني أنّنا نمتلك فكرة ذلك الشيء بالفعل. ومن جهة أخرى، فإنّ البرهنة على وجود الله انطلاقاً من فكرة كماله وجيهة، لكنها ناقصة، فمن الضروريّ بيان واقعيّة هذه الفكرة أو إمكانها. معنى ذلك أنّه من الضروريّ أن تكون الفكرة ممكنة، أي أن لا يؤدّي نقيضها إلى تناقض، لكي نثبت أنّها فكرة حقيقيّة (réelle) أو واقعيّة. استند لايبنتز، إذاً، إلى معيار منطقيّ لتحديد دلالة ما هو حقيقيّ أو واقعيّ. فما هو حقيقيّ غير متناقض. ومن جهة أخرى، فاللامتناقض، هو ما كان ممكناً. يقول لايبنتز: «إني أعرّف الحقيقة عموماً بهذا الشكل: تكون ـ أ ـ حقيقيّة إذا وضعنا ـ أ ـ بمثابة قيمة، وبقينا نعامل بالطريقة نفسها كلّ ما يتدخّل في قيمة ـ أ ـ (لو كان ذلك ممكناً)، فإنّنا لا نعثر أبداً على ب ـ و ـ لا ب ـ، أي على تناقض»، انظر: المصدر نفسه، الفقرة 56، و: Leibniz, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*, p. 370.

نتيجة ذلك، فإنّ تخصيص لايبنتز الحقيقة بصفة اللا تناقض يؤدي إلى القول بمطابقة الحقيقة للإمكان. يؤكد لايبنتز هذا المعنى فيقول: «الحقائق الممكنة هي تلك التي بوسعنا أن نبيّن أن حلّها لن يواجه أي تناقض [...] يترتب عن ذلك أنّ كلّ ممكن هو حقيقيّ»، انظر: Leibniz: *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. I, § 61, et *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes: 1690-1703*, p. 371.

يستعمل فيلسوف هانوفر الحساب المنطقيّ عند تحليله الأفكار «... وجب أن ينتج الوضوح عن الإمكانيّة، لأنّ إمكانيّة الشيء هي العلامة التي يمكن أن تمتلكها فكرة واضحة ومتميّزة. لذلك فإنّي لا أثق في وضوح الأفكار المزعوم، ليس ذلك هو المبدأ الحقيقيّ، شريطة أن نعطي علامات ذلك الوضوح». انظر: Leibniz, «A Jacquelot, mars 1703,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. III, p. 449.

(178) المحاري هو محدب مركب انطلاقاً من نقطة خارجة عن خط نسميه قاعدتها، وهي تقترب منها من دون الوصول، من جهة النظرة الرياضيّة، إلى لمسها ولا إلى قطعها على الرغم ممّا قد يوحي به الإدراك الحسيّ. تظهر الأهميّة التي يوليها لايبنتز للتحليل في الأمثلة

القول بوجود أفكار صحيحة [وأخرى] خاطئة، وذلك بحسب إمكان الشيء المعنيّ أو عدم إمكانه. وعندما نكون واثقين من إمكان الشيء، يكون بوسعنا وقتها أن نفاخر أنّنا نمتلك فكرة عنه. وهكذا تبرهن الحجّة السالفة الذكر على الأقل على أنّ الله موجود بالضرورة إذا ما كان ممكناً. فعلاً، فإنّ ذلك امتياز رائع [تتفرد به] الطبيعة الإلهيّة [ويتمثل في أن الله] لا يحتاج إلى غير إمكانيته أو ماهيته ليوجد حاضراً، وذلك ما نسميه بالضبط Ens a se [الكائن بذاته].

XXIV ـ ما هي المعرفة الواضحة أو الغامضة، والمميّزة أو الملتبسة، والمطابقة والحدسيّة أو الافتراضيّة؛ [وما هو] التعريف الاسمي والواقعيّ والسببيّ والماهويّ

كي نجيد فهم طبيعة الأفكار لا بدّ أن نتناول قليلاً [مسألة] تنوّع المعارف[179]. فإنّي حين أتمكّن من التعرّف على شيء ما من بين أشياء أخرى من دون أن أتمكّن من القول في ما تتمثل فوارقه وخصائصه، فإنّ

التي يقدمها والتي تتعلّق في هذه الفقرة بالرياضيّات والميتافيزيقا. فعلاً، تهدف الأمثلة الثلاثة المذكورة في هذه الفقرة ـ مثال أكبر سرعة وأكبر عدد وتلاقي المحاري مع قاعدته ـ كلّها إلى البرهنة على قيمة التحليل. فمهما كانت نسبة وضوح الفكرة التي نمتلكها، فقد يساعدنا التعمق في التحليل على اكتشاف تناقض مُضمر وغير واضح من الوهلة الأولى، مثل حال فكرة أكبر سرعة التي تتضمّن تناقضاً غير ظاهر، يكفي أن نفكّر فيه مليّاً حتى يتبيّن لنا أنّه بوسعنا دائماً أن نتصوّر سرعة أكبر من السرعة التي توصلنا إليها، تماماً مثلما يمكننا دائماً أن نُضيف عدداً إلى العدد الأقصى الذي توصلنا إليه.

(179) فيمَ تتمثل المعرفة؟ وهل يمكن أن نحيلها إلى الأفكار الواضحة والمتميزة كما عرّفها ديكارت؟ يواصل لايبنتز هنا انتقاده لفلسفة ديكارت، لكنّه يتناول هذه المرّة قضيّة المعرفة وعلاقتها بالأفكار. لأجل ذلك يُلخّص ترجمة فرنسيّة لنصه اللاتيني الوارد في **التأملات حول المعرفة والحقيقة والأفكار**. يعود إلى هذه المسألة كذلك بمناسبة نقده لتصوّر جون لوك للمعرفة. انظر: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chapitre XXXI, § 1.

يؤكد لايبنتز في هذه الفقرة أهميّة تصنيف الأفكار مميّزاً بين درجات مختلفة من التعريف.

المعرفة تكون غامضة[180]. وهكذا، فإنّنا نعرف أحياناً بصورة واضحة، من دون أن ينتابنا الشك، على وجه من الوجوه، أنّ قصيدة أو لوحة زيتيّة ما مُحكَمَة الصنعة أو رديئتها، لأنّ ثمّة شيئاً ما يرضينا أو يثير حفيظتنا، ولكن حين يكون بوسعي تفسير العلامات التي بحوزتي، فإنّ المعرفة تُسمى مُميّزة. وتلك هي معرفة المُجرّب الذي يميّز الذهب الحقيقيّ من الزائف عن طريق بعض التجارب أو العلامات التي تُكوّن تعريف الذهب[181]. غير أنّ المعرفة المميّزة تتضمّن درجات[182] إذ عادة ما تحتاج التصوّرات التي تدخل بدورها في التعريف إلى تعريفٍ ما وهي لا تُعرَف إلا بصورة

(180) كي نتمكن من تقديم تعريف دقيق لما هو الواضح والغامض والمتميّز والملتبس والمطابق وغير المطابق والكامل والناقص، من الضروري كما ورد في **التأملات**، التسلح بمعيار يخول التمييز بين الأفكار الصحيحة والخاطئة. يقول لايبنتز: «كثيراً ما يحكم الناس بتهوّر، فيعتبرون واضحا وجليّا ما كان معتّما وغامضا. فهذه المصادرة، إذاً، غير ذات فائدة ما لم نضف إليها معايير الواضح والمتميز». انظر: Gottfried Wilhelm Leibniz: «Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis,» *Acta Eruditorum*, [vol. 3] (November 1684), et *Opuscules philosophiques choisis*, p. 14.

(181) في رسالته إلى أرنو يعتبر لايبنتز أن المعايير التي تسمح بتمييز الواضح من الغامض، والمتميّز من الملتبس، والمطابق من غير المطابق: «هي علامات معرفة متميّزة»، في: Leibniz, «Lettre à Arnauld, 4-14 juillet 1686,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, p. 62.

ويضيف رداً على ديكارت: «إنّي لا أوافق كثيرا على أسلوب من يستنجدون دائماً بأفكارهم حين تعوزهم الحجّة، وهم يبالغون في استعمال المبدإ القائل: إن كلّ نظريّة واضحة وجليّة تكون تبعاً لذلك صالحة، وإني أزعم أنّه من الضروريّ أن نعود إلى علامات المعرفة المتميّزة»، انظر: المصدر المذكور، ص 63.

(182) لعل أهمّ نقد وجهه لايبنتز لديكارت تمثل في تصور درجات في مستوى المعرفة بحيث لا يكون كلّ ما هو واضح متميّزاً وكلّ ما هو واضح ومتميّز حدسيّاً يوفّر معرفة مطابقة. لذلك يجوز القول إنّ المعرفة المتميّزة تتضمّن درجات بحيث نقول بوجود بَونٍ يفصل بين المتميّز والغامض، إذ يتضمن الغامض درجات ويتضمن المتميّز درجات. وحين تكون معرفتنا متميّزة، فإنّ ذلك لا يعني أنّها لا تتضمن أي غموض، إذ تصاحب الأفكار الغامضة دائماً أكثر الأفكار تميّزاً، انظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 563.

وفي **المقالات الجديدة** حيث يسترد هذه المسألة، ليؤكد على معنى التدرج نفسه الذي علينا إدراكه في كلّ أنواع المعارف «فثمة درجات في الوضوح» كما ثمة درجات في المتميز والغموض، انظر: *Nouveaux essais sur l'entendement humain.*، الكتاب الرابع، الفصل السابع، الفقرة 10، في: المصدر المذكور، ج 5، ص 395.

غامضة. بيد أنّه حين يكون كلّ ما يدخل في تعريفٍ أو معرفة مميَّزة معروفاً بصورة مميِّزَة [تصل] إلى حدّ التصوّرات الأوليّة، فإنّي أسمّي هذه المعرفة، معرفة مطابقة (Connaissance adéquate). وحين يَفهم ذهني في الآن نفسه وبطريقة مميّزة كلّ العناصر الأوّلية لتصوّرٍ ما، فإنّه يُكوّن عنه معرفة حدسيّة(183)، وذلك نادر جدّاً ما دامَت معظم المعارف الإنسانية غامضة أو افتراضيّة(184). ومن المفيد كذلك أن نميّز بين التعريفات الاسميّة والتعريفات الحقيقيّة. وأسمّي التعريف اسميّاً حين يكون ثمّة وجه للشك في إمكانيّة التصوّر المُعَرّف(185). فإن قلت مثلاً إنّ لولباً لامتناهياً هو خط

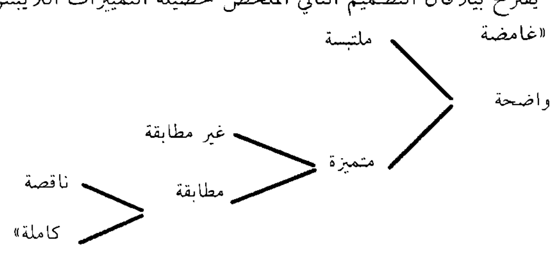
يعسر، إذاً، أن نتحدث عن غامض بإطلاق أو متميّز بإطلاق أو واضح بإطلاق، فكلّ شيء عند لايبنتز يتضمن نسباً ودرجات.

(183) في **التأملات حول المعرفة والحقيقة والأفكار** يُعرّف لايبنتز المعرفة الحدسيّة فيقول: «حين يفهم ذهني دفعة واحدة وبتميّز كلّ مكونات التصوّر الأوّلية، فهو يمتلك معرفة حدسيّة، وذلك أمر نادر جدّاً»، انظر: Leibniz: «Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis»; *Opuscules philosophiques choisis*, p. 11, et *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. IV, p. 423.

المعرفة الحدسيّة هي أيضاً معرفة رمزيّة، وهي معرفة تُستعمل «في الجبر وعلم الحساب».

(184) يلاحظ إيفون بيلافال أنّ لايبنتز يستعمل طريقة القسمة التي نجدها عند أفلاطون، مضيفاً إليها طريقة التوافق (Combinatoire) التي تميّز منهجه، انظر: Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1960), p. 164.

يقترح بيلافال التصميم التالي المُلَخِّص لحصيلة التمييزات اللايبنتزيّة.



انظر تعليق ميشال سار: Michel Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 2 vols., epiméthée; 37 (Paris: Presses universitaires de France, 1968), pp. 117-135.

(185) يولي لايبنتز أهميّة كبيرة للتعريفات، وهو يرى أن «مبادئ الحقيقة العلميّة الضروريّة ـ بقطع النظر عن التجارب ـ ضربان: التعريفات والمصادرات الهوويّة». وهو يميّز، مثلما كان يفعل المدرسيّون، بين نوعين من التعريفات: اسميّة وواقعيّة. يكون التعريف اسميّاً =

سميك أجزاؤه متساوية أو إنّها قادرة على أن تتراكم بعضها فوق بعض، فمن لا يعرف ما يعني اللولب اللامتناهي يمكنه أن يشك في أنّ مثل هذا الخط ممكن حتى ولو كان ذلك بالفعل خاصيّة نظيرة[186] (Propriété réciproque) للولب اللامتناهي[187]، إذ إنّ بقيّة الخطوط التي تتطابق أجزاؤها - وهي ليست إلّا محيط الدائرة والخط المستقيم - هي أجزاء مسطّحة أي إنّه يمكن وصفها هندسيّاً (In Plano). يبيّن هذا أنّ كلّ خاصيّة نظيرة يمكن أن تصلح لتعريف اسميّ، ولكن حين تُمكّن الخاصيّة من معرفة إمكانيّة الشيء، فإنّها تُكوّن التعريف الحقيقيّ[188]. وحين لا نملك إلّا تعريفاً اسميّاً، فإنّنا لا نعرف تماماً ما هي النتائج التي تنجر عنه، إذ لو كان التعريف الاسميّ يخفي بعض التناقض أو الاستحالة، يمكن أن نستخرج منه نتائج متناقضة. لذلك، فإن الحقائق ليست تابعة للأسماء، وهي ليست اعتباطيّة كما اعتقد ذلك بعض الفلاسفة الجدد[189]. علاوة

= «حين يكون ثمّة وجه للشك في إمكانيّة التصوّر المُعرّف». فما هو اسميّ لا ينظر إلى إمكانيّة ما نُعرفه أو عدم إمكانيته، ويكتفي بمنح المواصفات التي تخوّل التعرف على ما نُعرِف. يكون تعريف الذهب اسميّاً مثلاً، حين نقتصر على تقديم إحصاء لخصائص تلك المادة.

(186) الخاصيّة النظيرة هي الشرط الضروريّ. فمن الضروريّ للولبِ لامتناه أن يُكوِّن خطاً سميكاً أجزاؤه متلائمة، وإلّا فقدَ صفته بما هو لولب لامتناه.

(187) اللّولب اللامتناهي (Vis infini) هو ملولب (Spirale) مراحله منتظمة، وهو المحدب الوحيد في الفضاء الذي له ثلاثة أبعاد، تتميّز أجزاؤه بتوفير إمكانيّة تقديم بعضها على البعض الآخر، ما دامت تلك الأجزاء متلائمة. انظر ص 138 من: Leibniz, *Discours de métaphysique; suivi de Monadologie*.

(188) ينتقد لايبنتز المذهب الاسميّ لأنه يقف عند منتصف الطريق ولا يتثبت من حقيقة إمكانيّة ما نُعرف، أي من عدم تناقضه. يخوّل التعريف الحقيقي تحديد جوهر الشيء المُعرَّفِ ما دام الجوهر «ليس إلّا إمكانيّة ما نقدم»، في: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre III, chapitre III, § 15, p. 252.

(189) إشارة إلى هوبز. لا توجد، بحسب الفيلسوف الإنجليزي، إلّا تعريفات اسميّة. وما دامت الحقيقة مرتبطة بما نقوله، فهي حصيلة اتفاق تماماً مثل اللغة التي نستعملها. يقول هوبز: «تصدر الحقائق الأولى عن قرار أولئك الذين كانوا الأوّلين في منح الأشياء أسماءً، أو أنهم قبلوا الأسماء التي أقرّها غيرهم»، انظر: Thomas Hobbes, *De Corpore: Elementorum philosophia, secto prima*, bibliothèque des textes philosophiques, éd. critique, notes.. par Karl Schuhmann; introd. [en français] par Karl Schuhmann avec la collab. de Martine Pécharman (Paris: J. Vrin, 1999), 1ère partie, chap. III, § 8.

على هذا، ثمّة كذلك فرق كبير بين أنواع التعريفات الحقيقيّة، فحين لا يُبرهن عن الإمكانيّة إلّا بالتجربة كما هو الحال في تعريف الزئبق الذي نعرف أنّه ممكن لأنّنا نعلم أنّ مثل هذا الجسم موجود فعلاً وهو سائل شديد الثقل، ومع ذلك متبخّر بعض الشيء، يكون التعريف حقيقيّاً فحسب، لا أكثر من ذلك، ولكن إذا كانت حجّة الإمكانيّة ما قبليّة، يكون التعريف حقيقيّاً وسببيّاً كذلك، كما هو الحال حين يكون متضمّناً توالد الشيء الممكن[190]. وحين يطوّر التعريف التحليل إلى حدّ التصوّرات الأوليّة، من دون [وضع] أي افتراض تحتاج إمكانيته إلى برهنة ما قبلية، يكون التعريف كاملاً أو ماهويّاً.

XXV - في أيّ حالة تكون معرفتنا مرتبطة بتأمّل الفكرة

غير أنّه من الواضح أنّنا لا نمتلك أي فكرة عن تصوّر حين يكون [هذا التصوّر] مستحيلاً[191] عندما تكون المعرفة افتراضيّة (Suppositive)

---

(190) الزئبق موجود، لذلك فهو ممكن، يتيّسر لي معرفته من خلال تجربة بعديّة. ويكون التعريف على درجة أرقى حين يكون بوسعي وصف توالد الموضوع المعرّف أو سبب وجوده. يقدم لايبنتز مثالاً على ذلك: «فحين نقول إنّ الدائرة شكل يرسمه خط متحرك على منبسط عندما يبقى أحد طرفي الخط في سكون، فإنّنا نَعرف سبب الدائرة أو حقيقتها»، انظر: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. I, p. 385.

يكون التعريف في هذه الحالة حقيقيّاً وسببيّاً. غير أنّني حين لا أكون في حاجة إلى وضع افتراضات لتقديم التعريف الحقيقي، يكون ذلك التعريف كاملاً أو جوهريّاً.

(191) يُعرِّف لايبنتز المستحيل في علاقته بالممكن فيقول: «لا يتطلب الممكن شروطاً أخرى (Réquisit) غير مجرد افتراضه: وعلى النقيض من ذلك، فإننا حين نفترض الإستحالة، نفترض في الآن نفسه نقيضها. فالمستحيل يقتضي إذًا شروطاً أكثر من تلك التي يقتضيها الممكن»، انظر: Leibniz, «Elementa juris naturalis,» dans: Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, série VII, t. I, p. 471.

زد على ذلك، أن «الأفكار الممكنة صحيحة والأفكار المستحيلة خاطئة»، انظر: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chapitre XXXII, § 5, p. 235.

فحسب(192). حين نحوز الفكرة، فإننا لا نتأملها البتّة، لأن تصوّراً مثل هذا لا يُعرف إلا بالطريقة نفسها التي تعرف بها التصوّرات التي تختفي استحالتها(193)، ولو كانت [هذه الفكرة] ممكنة، فإنّنا لا ندركها بهذه الطريقة في المعرفة. فحين أفكّر مثلاً في [عدد] الألف أو في شكل له ألف ضلع، فإنّي أفعل ذلك من دون أن أتأمل الفكرة كما يحدث حين أقول إنّ الألف هي عشر مرات مئة من دون إثقال كاهلي بالتفكير في ما هي العشرة وما هي المئة، لأنّني أفترض أنّي أعرفهما، ولا أعتقد أنّي في حاجة الآن إلى التوقّف عن تمثلهما. هكذا، يمكن أن يحدث، كما يحدث كثيراً بالفعل، أن أخطئ حيال تصوّر أفترض أو أعتقد أنّي أفهمه، مع أنّه في الحقيقة مستحيل، أو على الأقل، لا يوائم بقيّة التصوّرات التي أقرنه بها، وسواء أخطأت أم لم أخطئ البتّة تبقى هذه الطريقة الافتراضيّة في التمثّل هي نفسها(194). نحن، إذاً، لا نرى الفكرة كاملة إلا إذا كانت معرفتنا واضحة داخل التصوّرات الغامضة، أو حين تكون حدسيّة داخل

---

(192) يسمي لايبنتز المعرفة الافتراضيّة معرفة عمياء، وهو يقدم مثالاً على هذه المعرفة ينتقد من خلاله ديكارت الذي يعادل بين المعرفة المتميزة والصورة الواضحة. يُبيّن لايبنتز أنّه يمكن المعرفة أن تكون غامضة بحيث لا يسعني تصوّر شكل ذي ألف ضلع، [وهو مثال قدمه ديكارت في ص 57 من: [Descartes, *Œuvres de Descartes*, vol. IX.
لكنني مع ذلك أعرفه معرفة متميّزة، انظر: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. V, p. 243.

(193) أي التصوّرات التي لا تتضح استحالتها من الوهلة الأولى.

(194) أشرنا في تقديمنا لهذا الكتاب إلى مسألة الوفاء لروح نص لايبنتز. وأكدنا على أنّ عدم الخطإ عنده لا يعني الصواب كما يمكن أن يكون ذلك في فلسفة ديكارت الذي يعارض بين الحقيقة والخطإ معارضة كليّة. يؤكد لايبنتز أهميّة الاعتناء بالمنطقة الوسطى التي تفصل الحقيقة عن الخطإ وهي منطقة المحتمل. فالاحتمال موضوع علم ودراسة. تكمن أهميته أوّلاً على الصعيد المنطقيّ حيث من الضروريّ وضع منطق احتمال يتناول القضايا الاحتمالية الواردة في المنطق. وهو مهمّ كذلك في مجالات حيويّة مثل اللاهوت وفقه القانون (Jurisprudence)، إذ يعسر تقديم أحكام قطعيّة في المسائل العمليّة. واهتمام لايبنتز بهذا الجانب العمليّ يجعله يولي الاحتمال والتقريب أهميّة كبيرة.

التصوّرات المميّزة[195].

XXVI ـ في أنّ كلّ الأفكار موجودة فينا، وحول التذكر عند أفلاطون

حتى نتصوّر جيّداً ما هي الفكرة، لا بدّ أن نتوقّع التباساً لأنّ الكثيرين يأخذون الفكرة على أنّها صورة أفكارنا أو اختلافها، وبهذه الطريقة لا نحمل الأفكار في عقولنا إلّا باعتبارنا نفكر فيها، وكلّما فكرنا فيها من جديد تحصل لنا عن الشيء نفسه أفكار أخرى، وإن كانت شبيهة بالسابقة. لكن يبدو أنّ البعض الآخر [من الناس] يعتبرون الفكرة موضوع الفكر المباشر أو نوعاً من الصور الأزليّة التي تُثابر على الوجود حين لا نتأملها[196]. وبالفعل، تملك نفوسنا دائماً فضيلةَ تمثّل أيِّ طبيعة من الطبائع أو أيّ صورة من الصور حين تُتاح فرصة التفكير فيها. أعتقد أنّ هذه الفضيلة [المميّزة] لنفوسنا من جهة أنّها تعبر عن طبيعةٍ أو صورةٍ أو

---

(195) يتضمن المخطوط جملة مشطوبة: «ومع ذلك، تحوز عقولنا بالفعل كلّ الأفكار الممكنة ونفكر فيها في الوقت نفسه بطريقة غامضة».

(196) يقول جون لوك إنّ الفكرة هي صورة الفكر. وذلك يعني من وجهة نظره أنّ كلّ فكرة من أفكارنا تتشكّل بصورة متميّزة الآن وهنا، بحيث يتشكل تفكيري مع كلّ فكرة بصورة مختلفة بحسب الوضع والزمان ويُكوّن تبعاً لذلك فكرة أخرى. فالفكرة تتغيّر بتغيّر «التجربة». إذًا، ليس للفكرة ديمومة، وهي تضمحل كلّما أتوقّف عن التفكير فيها، انظر: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chapitre X, § 2, p. 117.

يردّ لايبنتز على ذلك بتقديم أطروحة مناقضة، ويرى مثل أفلاطون أنّ الفكرة هي موضوع تفكيرنا، وهي تبعاً لذلك موضوعيّة. وحجّة ذلك ظهور بعض الأفكار بصورة مفاجئة في مناسبة ما وحين تتوافر الفرصة: «فلو لم تكن الأفكار إلّا صورَ فكرنا أو شكله، لاضمحلت معه». يضيف لايبنتز على لسان تيُوفيل الذي يخاطب فيلالات ممثل لوك: «وقد اعترفت بنفسك، سيدي، أنّ [الأفكار] هي موضوع فكرنا الداخليّ، وبهذه الصورة، يسعها أن تثابر على الوجود» (انظر المصدر المذكور). فليست الأفكار غريبة عنّا إذاً، إنّها بحسب لايبنتز، مُقيمة في نفوسها بصورة مُضمرة (Virtuellement)، انظر: Leibniz: «Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis,» et *Opuscules philosophiques choisis*, p. 16.

لذلك، فالتجربة الحسيّة ليست سوى فرصة تحوّل التفطّن إلى ما لم نتفطّن إليه رغم أنّه مقيم فينا، انظر: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, préface, p. 36.

ماهيةٍ ما، هي بالتحديد فكرة الشيء التي فينا، وهي دائماً فينا سواء فكرنا فيها أم لم نفكر[197]، لأنّ أرواحنا تعبّر عن الله والعالم وكلّ الماهيات كما تعبّر عن كلّ الموجودات. هذا يتّفق مع مبادئي، إذ لا شيء يدخل في نفوسنا بشكل طبيعيّ من الخارج. إنها لعادة سيئة أن نفكّر كما لو كانت أنفسنا تتلقى بعض أنواع من البيانات[198] من الخارج كما لو كانت لها أبواب ونوافذ. تمتلك نفوسنا كلّ هذه الصور، بل قل إنّها موجودة فينا منذ الأزل، لأنّ العقل يعبّر دائماً عن أفكاره المقبلة، وقد فكر بعد بصورة غامضة في كلّ ما سيفكّر فيه بصورة مميّزة. ولا يمكن أن نتعلم شيئاً ليس لنا عنه بعد في نفوسنا فكرة، هي بمثابة المادة التي تمثل تلك الفكرة صورتها. ذلك هو ما فكّر فيه أفلاطون تفكيراً جيّداً حين قدّم [نظريّة] التذّكر[199]. وهي [نظريّة] متينة جدّاً شريطة أن نتناولها تناولاً حسناً، وأن نطهّرها من خطإِ [القول] بالوجود المسبق [للأفكار]، وألّا نتخيّل البتّة أنّه وجب على النفس أن تكون قد عرفت بعد وفكرت بصورة مميّزة في ما تتعلّمه وتفكّر فيه الآن. وهكذا أيّد أفلاطون رأيه بتجربة جميلة، [حين] جعل طفلاً صغيراً، دلّه تدريجيّاً، يتعّود على حقائق هندسيّة صعبة جدّاً متعلّقة [بالأشكال] غير القابلة للقياس (Les Incommensurables)[200]، من دون أن يُعلّمه شيئاً، ومكتفياً بطرح أسئلة مُنظمة ومناسبة فقط. إنّ ذلك يدل على أنّ نفوسنا تعرف كلّ ذلك معرفة مُضمرة (Virtuellement)، وأنّها

---

(197) يرى لايبنتز أنّ للفكرة ديمومة، فهي موجودة فينا حتى حين لا نتذكرها. وهو قريب في ذلك من مالبرانش وأفلاطون.

(198) يشير لايبنتز في هذه الجملة إلى نظريّة مدرسيّة حول المعرفة تقول إنّ الأشياء تبعث «بأنواع» شبيهة بها وهي تؤثر في النفس.

(199) معلوم أنّ أفلاطون كان يقول إنّ النفوس كانت تعيش قبل نزولها في الأجساد في عالم المُثل حيث عَلِمَت الأشياء كلّها، وعندما نزلت بجسد نَسِيَتْ ما كانت تعلمه. لذلك تمثلت الجدليّة الأفلاطونيّة في تدريب النفس على تحقيق التذكّر. يعرض أفلاطون نظريّة التذكّر في نصّي **الفيدون والمينون**، انظر: Platon: *Phédon*, 72 e-77 a, et *Ménon*, 80 d-86 c.

(200) انظر: Platon, *Ménon*, 82 b-85 c.

ليست في حاجة إلى غير الانتباه[201] كي تعرف الحقائق. يترتّب عن ذلك أنّ للنفس على الأقل أفكارها التي عليها تتوقف هذه الحقائق بل ويمكننا القول إنّ [النفوس] قد حازت سابقاً هذه الحقائق إذا ما اعتبرنا الحقائق علاقات بين أفكار.

XXVII ـ كيف يمكن أن نقارن أرواحنا بألواح فارغة وكيف أنّ تصوّراتنا صادرة من الحواس

لقد حبذ أرسطو مقارنة أرواحنا بألواح لا تزال فارغة بها مكان للكتابة، وقد أكد أنّ كلّ ما يوجد في ملكة فهمنا قد يرد من الحواس[202]. يتفق هذا [الرأي] كثيراً مع التصوّرات الرائجة كما [يتفق مع] طريقة أرسطو، في حين كان أفلاطون أكثر عمقاً. غير أنّ هذه الأنواع من الدوكسوغرافيا أو الممارساتيّة[203] يمكن أن تنتقل إلى الاستعمال العادي، وذلك تقريباً كما نرى عند أتباع كوبرنيك الذين لا يترددون في القول إنّ الشمس تطلع وتغيب. أرى أنّه كثيراً ما يمكننا منح [أقوالهم] معنى قويماً لا تكون آراؤهم بمقتضاه خاطئة. وقد لاحظت آنفاً بأي طريقة يمكن القول إنّ الجواهر الخاصة يؤثّر بعضها في بعض. يسعنا بهذا المعنى نفسه، أن نقول كذلك إنّنا نتلقى معارف من الخارج عن طريق الحواس، لأنّ بعض الأشياء الخارجيّة تحتوي أو تعبر بصورة أخص عن العلل التي تُوجّه أرواحنا نحو بعض الأفكار. أمّا إذا تعلّق الأمر بدقّة الحقائق

(201) في النص الفرنسي (Animadversion).

(202) يذكر أرسطو ذلك في: Aristote: *De L'âme*, 430 a 1, et 432 a 7, et *Analytiques seconds*, 81 a 38-b 5.

ويعود لايبنتز لطرح المسألة في: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chapitre I, § 2.

(203) Practicologies في النص الفرنسي، بمعنى طريقة الحديث الملائمة للآراء الرائجة أو للحاجات العمليّة.

الميتافيزيقيّة، فمن المهم أن نعترف باتساع نفوسنا واستقلالها اتساعاً يفوق ما يتصوّره رجل الرأي الشائع، رغم أنّنا لا ننسب إليها في ممارسة الحياة العاديّة إلّا ما نتفطن له بصورة ظاهرة، وما يتعلّق بنا بصورة أخّص، إذ لا فائدة من التعمّق. ومع ذلك، فحريّ بنا اختيار المصطلحات الخاصة بهذا المعنى وذاك كي لا نقع في اللّبس. وهكذا، يُمكن هذه التعبيرات الموجودة في نفوسنا أن تُسمى أفكاراً سواء تصوّرناها أم لم نتصوّرها، ولكن يمكن أن نطلق على تلك التي نتصوّرها أو نكوّنها تسمية تصوّرات أو مفاهيم (Conceptus)(204). إنّما مهما كانت طريقة تناولنا لهذه القضيّة، فمن الخطإ دائماً القول إنّ كلّ تصوّراتنا صادرة عن الحواس التي نسميها خارجيّة، إذ إنّ [التصوّرات] التي أمتلكها عن نفسي وعن أفكاري ـ وتبعا لذلك عن الوجود والجوهر والفعل والهويّة وأشياء كثيرة أخرى ـ تصدر عن تجربة داخليّة(205).

XXVIII ـ الله وحده هو الموضوع المباشر لإدراكاتنا وهو الذي يوجد خارجاً عنا وهو وحده نورنا

إنّما إذا أخذنا بعين الاعتبار صرامة الحقيقة الميتافيزيقيّة، لم نجد سببا

---

(204) (Conceptus) في النص الفرنسي. يميّز لايبنتز، إذاً، بين الأفكار التي لها وجود حقيقيّ والتي توجد دائماً في نفوسنا والتصوّرات وبين المفاهيم التي بوسعنا القول، مجازيّاً، إنّها تصدر عن التجربة.

(205) يعود لايبنتز إلى هذه الفكرة في الفقرة XXX من: Leibniz, *Monadologie*, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, p. 612.

فيقول: «بمعرفة الحقائق الضروريّة وتجريداتها نرتفع كذلك إلى الأفعال الفكريّة التي تجعلنا نفكر في ما يسمى الأنا، ونعتبر أنّ هذه [الصفة] أو تلك موجودة فينا: وهكذا فإنّنا إذ نفكر في أنفسنا نفكر في الوجود والجوهر، وفي البسيط والمركب، وفي اللامادّي، وفي الله ذاته، معتبرين أنّ ما كان محدوداً فينا يوجد عنده بلا حدود»، انظر: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, préface, § 27, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI.

خارجياً يؤثر فينا عدا الله وحده، وهو وحده الذي يتواصل معنا مباشرة بحكم تبعيتنا المستمرّة له. يترتب عن ذلك أنّ ليس ثمّة البتّة أي موضوع آخر خارجيّ، يؤثر في نفوسنا ويثير إدراكنا [بصورة] مباشرة. لذلك ليس في نفوسنا أفكار كلّ الأشياء إلّا بحكم الفعل الإلهيّ المستمر فينا، أي بما أنّ كلّ مسبّب يعبّر عن سببه، فإنّ ماهية نفوسنا تكون تعبيراً ما، أو تقليداً أو صورة للماهية الإلهيّة وفكرها وإرادتها ولكلّ الأفكار التي تتضمّنها. بوسعنا القول، إذاً، إنّ الله وحده موضوعنا المباشر الخارج عنّا وإنّنا نرى كلّ شيء من خلاله[206]. فحين نرى الشمس والكواكب مثلاً، فالله هو الذي وهب لنا فكرة [هذه الشمس وهذه الكواكب]، وهو الذي يحفظ لنا هذه الأفكار ويدفعنا إلى أن نفكر فيها بالفعل، وذلك بمساعدته العاديّة في الزمن الذي تكون فيه حواسنا مرتبة بشكل ما بحسب القوانين التي وضعها. والله هو النّور الحقيقيّ الذي ينير كلّ إنسان قادم إلى هذا العالم[207]. رأينا في هذه المسألة ليس وليد اليوم. على إثر ما ورد في **الكتاب المقدّس** وعند آباء الكنيسة وكانوا دائماً أقرب لأفلاطون من أرسطو، أتذكّر أنّني لاحظت أنّ الكثيرين في الماضي زمن المدرسة السكولائية قد اعتقدوا أنّ الله نور النفس، وهو بحسب طريقة تعبيرهم عقل النفس الفعّال[208]. وقد فهم الرشديون [هذا الرأي] فهماً

---

(206) شطب لايبنتز الجملة التالية من نصه الأصليّ: «إنّنا نرى كلّ شيء فيه، مثلما يحصل ذلك حين نتصوّر أنّنا نرى...». ويبدو أنّه آثر التخلّي عن هذه الجملة حتى لا يُوحي نصّه بالنظرة المالبرانشية حيال الرؤية في الله. يعبّر لايبنتز، إذاً، عن اختلافه مع مالبرانش الذي يقول إنّنا نرى كلّ شيء في الله وليس من خلاله كما يصرح لايبنتز.

(207) وردت هذه الجملة باللاتينيّة (lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum)، وهي مقتبسة من: **الكتاب المقدّس**، «إنجيل يوحنا»، الأصحاح 1، الآية 9.

(208) وردت هذه العبارة في النص الفرنسي باللاتينية (intellectus agens animae rationalis). وهي صياغة تقليديّة في الفلسفة المدرسيّة. يبدو مصطلح العقل الفعال غريبا عن المعجم اللايبنتزيّ. ففكرة الله بما هو نورنا، صادرة في الحقيقة عن نظريّة العقل الفعال التي يقدم لايبنتز حولها اعتراضات على الرشديين وليس على النظريّة الأرسطيّة.

سيّئاً[209]، لكن آخرين، من بينهم على ما أعتقد غييُوم دي سان أمور (Guillaume de Saint Amour)[210]، وبعض اللاهوتيين المتصوفين، [اعتبروا

---

(209) يشير لايبنتز هنا إلى الخصومة التي وقعت بخصوص فقرة من **كتاب النفس** لأرسطو حول مسألة العقل بالفعل، حيث يوحي أرسطو بضرورة الفصل بين عقل منفعل (intellect patient) وعقل فعال (intellect agent). ففي عمليّة المعرفة، يطابق العقل المنفعل موضوعه بإيعاز من العقل الفعال. لذلك كان دور العقل الفعال شبيهاً بدور النور الذي يحّول الرؤية. وقد اقترح ابن رشد تأويل هذه الفقرة وقدم موقفاً كان محل نقاش طويل. وفي الحقيقة، يدافع ابن رشد عن وحدة العقل الفعال والعقل المنفعل بالنسبة إلى كلّ البشر، وهو يرى أن العقل الفعال واحد، وكلّ فرد يحوز نبذة من ملكة فهم الله. يترتّب على ذلك نفيٌ لفرديّة العقل الإنسانيّ. يردّ ابن رشد على الإسكندر الأفروديسي الذي يقر أنّ العقل المنفعل الخاص بكلّ إنسان يفسد. وينسب لايبنتز رأي الإسكندر الأفروديسي إلى الرشديين. يذكر لايبنتز نقده لابن رشد في **مقالة تمهيديّة حول ملاءمة العقيدة للعقل** (الفقرة السابعة) فيقول: «كان يوجد بإيطاليا مذهب لفلاسفة يناهضون هذا التطابق بين العقيدة والفلسفة التي ندافع عنها، سُمّوا بالرشديين لأنّهم كانوا تابعين لفيلسوف عربيّ شهير سمي الشارح بامتياز، وقد كان هذا الشارح أكثر الناس في وطنه اقترابا من مقاصد أرسطو. لقد ادعى هذا الشارح، وذلك بعد تعمقه في ما درسه الإغريق المؤولون أنّه بحسب أرسطو، أو حتى بحسب ما يمليه العقل، (وقد كان ذلك يُؤخذ على أنّه الشيء نفسه)، فإنّ أزليّة النفس غير ممكنة وإليك استدلاله. النوع البشريّ أزليّ بحسب أرسطو، تبعاً لذلك، لو لم تفنَ النفوس الخاصة، فلا بد من العودة إلى نظريّة التناسخ التي دحضها هذا الفيلسوف. بعبارة أخرى، لو ظهرت دائماً نفوس جديدة، كان لا بد أن نقبل بلا تناهِ هذه الأنفس المحفوظة منذ الأزل. غير أن اللاتناهي الفعلي غير ممكن. وذلك بحسب نظريّة أرسطو ذاته. وجب أن نستنتج، إذاً، أن الأرواح، أي أشكال الأجسام العضويّة، لا بد أن تفنى مع الأجساد، أو لنقل، إنّ الذهن المنفعل، ملك خاص لكلّ فرد، بحيث لن يبقى إلّا الذهن الفاعل المشترك بين كلّ الناس، والذي قال عنه أرسطو إنّه صادر من الخارج، وإنّ عليه أن يعمل في كلّ موضع وضعت فيه أعضاء، كما تُحدِث الريح نوعاً من الموسيقى حين يدفع في أنابيب أرغن موضبّة توضيباً حسناً»، انظر: Leibniz, Ibid., vol. VI, p. 54.

وقد هاجم القدّيس توما ابن رشد في كتابه **وحدة العقل ضد الرشديين**، في موقفه القائل بوجود عقل منفعل واحد بالنسبة إلى كلّ الإنسانية. ينسب القدّيس توما الأكويني إلى كلّ إنسان عقلاً منفعلاً وعقلاً فعالاً. انظر: Thomas d'Aquin (Saint), *L'Unité de l'intellect contre les averroïstes = De Unitate intellectus contra averroistas*, GF; 713, suivi des textes contre Averroès antérieurs à 1270: Texte latin, trad., introd., bibliogr., chronologie, notes et index par Alain de Libera (Paris: Flammarion, 1994).

(210) كان غييُوم دي سان أمور (Guillaume de Saint Amour) يدرس بباريس سنة 1250 وقد نشر كتابه (*Opera Omnia*) سنة 1232. يبدو أنّ لورانس بوكيو على حق حين تستغرب موقف لايبنتز الذي يعتبر غييوم دي سان أمور ممثلاً للتأويل «الصحيح» لنظريّة العقل الفعال من دون أن يذكر موقف القدّيس توما. انظر: Leibniz, *Discours de métaphysique; suivi de Monadologie*, note 4, p. 144.

هذا الرأي] بطريقة تليق بالله وقادرة على السمو بالنفس لمعرفة صلاحها.

XXIX ـ ومع ذلك فإنّنا نفكر مباشرة بأفكارنا الخاصة وليس بأفكار الله

ومع ذلك، فإنّي لا أشاطر رأي بعض الفلاسفة المهرة، ويبدو أنّهم يقولون إنّ أفكارنا نفسها موجودة في الله، وليست موجودة فينا البتّة(211). السبب في ذلك صادر بحسب رأيي عن عدم نظرهم بعد نظراً كافياً، في ما فرغنا من تفسيره هنا من أمر الجواهر، ومن اتساع نفوسنا، واستقلالها الذي يجعلها تتضمّن كلّ ما يحصل لها ومن تعبيرها عن الله(212)، وعن كلّ الكائنات الممكنة والموجودة فعلاً كما يعبر مسبَّبٌ عن سببه. لذلك، فلا يُعقَلُ أن أفكر بأفكار غيري. ينبغي كذلك أن تكون النفس منفعلة حقاً على وجه ما حين تفكر في شيء ما، ووجب أن يكون فيها، بصورة مسبقة، ليس فقط قدرة على أن تكون مؤهلة للانفعال هكذا، وهي قدرة محددة سابقاً تماماً، ولكن كذلك قدرة فاعلة، وجدت بموجبها منذ الأزل

---

(211) يشير لايبنتز إلى نظريّة مالبرانش حول الرؤية في الله. يرى مالبرانش أنّ مثال كلّ الأشياء الموجودة يوجد في ملكة فهم الله، وما دامت نفوسنا مرتبطة ارتباطاً كليّاً بالله، فالأفكار لا تتولّد فينا، وهي ليست حصيلة تفاعل النفس بما يرد من الحواس، ولا نتيجة تأثير الأجسام الخارجيّة فيها. ألا يكون الله، إذاً، هو الذي وضع هذه الأفكار فينا؟ يجيب مالبرانش: إنّ الأفكار باقية في الله، وهي نماذج لكلّ الكائنات المخلوقة، لذلك «كان من الضروريّ أن يحوز الله كلّ أفكار الكائنات التي خلقها، وإلّا لما كان بوسعه أن يخلقها (...) وهكذا، يمكن العقل أن يرى في الله خلقه، شريطة أن يسمح له بكشف ما يمثل فيه ذلك الخلق»، انظر: Nicolas de Malebranche, *De La recherche de la vérité*, livre III, part. II, chapitre VI.

يرد لايبنتز على هذه النظريّة المالبرانشيّة فيقول: «إنّنا نرى الأفكار عن طريق الله وليس في الله»، ذلك لأنّ قبول مثل هذه الفكرة يناقض تماماً نظريّة التصوّر الكامل التي طوّرها في **المقالة** والتي تفترض أنّ كلّ فرد يحوز في جوهره كلّ ما حصل له، وكلّ ما سيحدث له مع كلّ الظروف والملابسات التي تجعل تلك الأحداث ممكنة.

(212) غيّر لايبنتز نهاية الجملة وقد كتب في البداية: «التي تعبر عن ماهية الله».

أمارات الإنتاج المقبل لهذا الفكر، واستعدادات لإنتاجه في وقته المناسب. كل هذا يحتوي سابقاً على الفكرة المتضمّنة في هذا التفكير[213].

XXX ـ ما دام الله يجعل نفوسنا تميل من دون أن يحدد لها ضرورة، وما دام لا يحقّ لنا أن نتذمّر، ولا يجوز لنا أن نسأل لِمَ أخطأ يهوذا (Judas)، ولكن فقط لِمَ قُبِل يهوذا المذنب في الوجود وفُضّل على بعض الأشخاص الآخرين الممكنين وفي [مسألة] النقصان الأصلي قبل الخطيئة و[مسألة] درجات النعمة الإلهيّة

أمّا عن فعل الله في الإرادة الإنسانية[214]، فثمّة عدد كبير من الاعتبارات الصعبة بعض الشيء، سنطيل القول إذا ما واصلنا [الحديث فيها] ههنا. ومع ذلك، إليك ما بوسعنا قوله بإجمال: إنّ الله، وهو يساهم في أعمالنا بشكل طبيعيّ، لا يفعل غير اتباع القوانين التي وضعها[215]، أي إنّه يحافظ بصورة متّصلة على كياننا وينتجه بحيث تصلنا الأفكار بتلقائيّة أو بحريّة بحسب النظام الذي يحمله تصوّر جوهرنا الفرديّ، والذي يمكننا من خلاله توقع [هذه الأفكار] منذ الأزل[216]. علاوة على ذلك، وبحكم

(213) أضاف لايبنتز هذه الجملة بعد كتابته الأولى لـ**المقالة**.

(214) يشرع لايبنتز ابتداء من هذه الفقرة في دراسة إرادة الإنسان بعدما خصّص الفقرات XIX_ XXIII (من هذا الكتاب) لدراسة ملكة فهمه. يتناول في هذه الفقرة بالذات مسألة ميل الإرادة، وفي الفقرة الموالية قضيّة النعمة التي تُغيثها.

(215) يتميّز الفعل الإراديّ بحسب لايبنتز بثلاث صفات رئيسيّة، وهي كما ذكرها جورج لو روا: 1. وجود نوع من التلقائيّة التي تميّز إرادة الجوهر إذ يتصرف كلّ جوهر، من جهة تضمّنه كلّ ما سيجري له، بكلّ استقلالية حيال العالم الخارجي. 2. تلقائية الإرادة موجهة نحو الخير، وهي في ذلك تتصرّف بالطريقة نفسها التي يتصرّف بها الله، حيث إن ملكة الفهم توفر إمكانيّة اختيار الأوْفَق والأمثل والأفضل. 3. لهذه التلقائيّة في الاختيار طابع أساسيّ، وهو الحريّة المميّزة لما تقرّره والتي تصدر في الحقيقة عن حدوثها الأصليّ، في: Leibniz, *Leibniz. Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, p. 257.

(216) الجملة «والذي يمكننا من خلاله توقّع [هذه الأفكار] منذ الأزل» أضيفت لاحقاً.

القرار الذي اتخذه والذي يقتضي بموجبه أنّ الإرادة تميل دائماً إلى الخير الظاهر بالتعبير عن مشيئة الله أو بتقليدها في بعض المظاهر الخاصة[217]، والتي يكون بموجبها للخير الظاهر دائماً حقيقة ما[218]، فإنّ الله يحدد إرادتنا كي تختار ما يبدو لها الأفضل[219] من دون أن يضع، مع ذلك، [تلك الإرادة في سياق] ضرورة ما. فإذا تحدثنا بصورة عامة، تبقى إرادتنا [في وضع] اللاتحدد من جهة أنّ هذا اللاتحدد يقابل الضرورة[220].

---

(217) الكلمة الفرنسيّة المستعملة التي نترجمها بمظاهر وهي (Respect) ولها الدلالة نفسها (Aspect).

(218) الجملة «بالتعبير عن مشيئة الله أو بتقليدها في بعض المظاهر الخاصة والتي يكون بموجبها للخير الظاهر دائماً حقيقة ما»، أضيفت على الكتابة الأولى.

(219) العبارة «ما يبدو لها الأفضل» أضيفت لاحقاً.

(220) يعارض لايبنتز في العادة بين الضرورة والعرض (Contingence) وليس بين الضرورة واللاتحدد (La Non détermination)، انظر: Leibniz, «De la liberté, de la contingence et de la série des causes, de la providence, 1689».

نقيض اللاتحدد هو التحدد (La Determination)، لذلك فلايبنتز يرفض اللاتحدد لأنّه يرى أنّ كلّ ما يحدث في الكون محدّد، ما لا يعني أنّه ضروريّ، إذ يبقى المحدد عرضيّاً. يبدو، إذاً، أنّ لايبنتز منح اللاتحدد دلالة يعارض بمقتضاها بين ما هو لا محدد وبين ما هو ضروريّ ضرورة ميتافيزيقيّة نقيضها مستحيل. وهو يرى أن استواء الحالات يمثّل أوّل شروط الحريّة. يقول: «لو كان استواء [الحالات] يعني الشيء نفسه والحدوث، إذ إنّني قلت أعلاه، إنّ الحريّة تتنافى والضرورة المطلقة والميتافيزيقيّة أو المنطقيّة. إنما، وكما فسّرت ذلك أكثر من مرة، استواء الحالات هذه وهذه العرضيّة، ولو جاز القول، هذه اللاضرورة، وهي صفة مميزة للحريّة، لا تمنع من أن تكون لنا ميول أقوى نحو الجهة التي نختارها، وهي لا تستوجب أن نكون لامبالين لامبالاة تامة حيال الجهتين المتعارضتين. إني لا أقبل، إذاً، استواء الحالات إلا في دلالة واحدة تجعلها تعني العرض أو اللاضرورة. (. . .) إنّي أرفض رفضاً تاماً استواء الحالات، ولا أعتقد أنّنا نختار بالفعل حين نكون في وضع لامبالاة تامة»، انظر: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 303, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, pp. 296-297.

ينتقد لايبنتز اللامبالاة بصورة خاصة حين يتعلق الأمر بحرية ملكة الحكم (libre-arbitre)، باعتبارها «القدرة التي يمكنها الفعل أو عدم الفعل، وكلّ شروط الفعل فيها مفترضة، وكلّ الأشياء الموجودة متساوية داخل الفاعل وخارجه»، انظر: Leibniz, *La Profession de foi du philosophe = Confessio Philosophi*, p. 69.

ولإرادتنا قدرة الفعل بشكل مغاير أو تعليق فعلها تماماً[221] [إذ] يبقى الاختيار الأوّل والثاني واردين[222]. فعلى النفس أن تحذر، إذاً، مفاجآت المظاهر بأن تحزم إرادتها على التفكير، وألّا تقوم بفعل، ولا تصدر حكماً في بعض المناسبات إلّا بعد التمعن جيّداً في التصريح[223]. مع ذلك، فصحيح بل ثابت منذ الأزل أنّ بعض النفوس لن تستعمل هذه القدرة في مثل هذه المناسبة. لكن مَن بوسعه أن يفعل شيئاً؟[224] هل يمكن النفس أن تلوم غير ذاتها؟ لأنّ كل التذمرات غير عادلة بعد حدوث الواقعة، ما دامت غير عادلة قبلها كذلك، لكن هل ستكون هذه النفس قبل أن تأثم بقليل طيبة الخاطر بتذمرها من الله وكأنه قد قدّر عليها الخطيئة؟ إنّ ما يقدره الله في مثل هذه المواضيع لهو ممّا لا يسعنا التنبؤ به. فمن أين للنفس أن تعرف أنّها مقدرة لاقتراف إثم إن لم يكن ذلك حين تأثم فعلاً؟ يكفي ألا نريد وسيوفّر الله لنا أحسن الظروف وأكثرها عدلاً. هكذا[225]، لا يبحث كلّ القضاة [عند محاكمتهم إنساناً] عن العلل التي جعلت إرادته

---

(221) الجملة «من جهة أن هذا اللاتحدد يقابل الضرورة. ولإرادتنا القدرة أن تفعل غير ذلك، أو أن تعلّق فعلها تماما»، أضيفت لاحقا.

(222) يعود لايبنتز هنا إلى ما كان بيّنه في الفقرة XIII (من هذا الكتاب) حيث أوضح أنّه حينما يكون الفعل محدداً، فذلك لا يعني أنّه ضروريّ، حتى إن كان كذلك، فضرورته أخلاقيّة وليست ميتافيزيقيّة أو منطقيّة. يقول لايبنتز: «إنّنا لا نكون أبداً لا مبالين لامبالاة توازن، إنّنا نميل دائماً أكثر، ـ وإذاً فإنّنا محدّدون ـ إلى جهة ما، غير أنّنا لسنا أبداً مضطرين للقيام بالاختيارات التي نقوم بها. أقصد هنا الضرورة المطلقة الميتافيزيقيّة إذ لا بد أن نعترف أن الله، والحكيم يميلان إلى الأفضل عن طريق ضرورة أخلاقيّة»، في: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 132, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, p. 134.

(223) يريد لايبنتز بهذا القول التأكيد أن نظريّة الإرادة التي يقدمها لا تتنافى مع القول بالحريّة التي تستوجب الحزم والتبصر والتمعن. انظر الفقرة الرابعة من هذا الكتاب.

(224) العبارة الفرنسية (Mais qui en peut mais?) دارجة في القرن السابع عشر، وهي تعني مَن ذا الذي بوسعه أن يفعل شيئاً؟ يشير لايبنتز هنا إلى نظريّة العقل الكسول التي تحدث عنها في الفقرة الرابعة من هذا الكتاب.

(225) بقيّة الجملة أضيفت على الكتابة الأولى لـ **المقالة**.

سيئة بل هم لا يعتبرون إلا مدى سوء تلك الإرادة. ولكن لعله من الثابت منذ الأزل أنّني سأقترف إثماً؟ أجيبوا أنفسكم بأنفسكم: قد لا يكون ذلك صحيحاً. ليَكُن عملكم [مع ذلك] بمقتضى [شعوركم] بالواجب الذي تعرفونه من دون أن تفكروا في ما لا يمكنكم معرفته وما لا يمكن أن ينيركم. غير أن بعضهم قد يقول، من أين لنا أنّ هذا الإنسان سيأثم بالضرورة؟ إنّ الإجابة عن هذا السؤال سهلة، إذ بغير تلك الصورة، لن يكون هو ذاك الإنسان [بعينه]. فالله يرى منذ الأزل أنّه سوف يوجد يهوذا ما (Judas) يتضمّن تصوّره أو الفكرة التي لله عنه هذا الفعل المُقبل الحرّ. لَمْ يبق، إذاً، إلّا هذا السؤال، لِمَ يوجد يهوذا خائن كهذا، وهو مجرد إمكان في فكرة الله، [وجوداً] بالفعل؟ ولكن ليس ثمّة عن هذا السؤال جواب يمكن أن ننتظره في هذه الدنيا غير ذاك الذي يفرض علينا عموماً القول: ما دام الله قد رأى أنّه من الخير أن يوجد [مثل يهوذا]، على الرغم من الإثم الذي كان يتوقّعه منه، كان لا بد أن يكافأ هذا الشر بفعل تقلصه تدريجياً في الكون[226]، وسيجلب الله من [وجود يهوذا] خيراً كبيراً، وسوف نجد في النهاية أنّ سلسلة الأشياء هذه التي تتضمّن وجود هذا الإثم، هي أكمل سلسلة بين كلّ الأشكال الأخرى الممكنة. غير أنّنا لو

---

(226) من بين الاعتراضات المهمة التي قدمت على نظريّة لايبنتز في التناغم المسبق الوضع الذي يقرّ بموجبه أن عالمنا هو أحسن العوالم الممكنة، ذاك الاعتراض الذي يؤكد مدى وجود الشر والمصائب والكوارث في الكون ما يدفعنا إلى التساؤل عن حقيقة العدل الإلهيّ ووجاهة القول بخيريّة هذا العالم. لقد كان بوسع الله أن لا يخلق كائناً مثل يهوذا، كما كان بوسعه ألا يُحدث زلزالاً يهز برشلونة، ويموت فيه ثلاثمئة ألف شخص، لكنّه فعل. فما هي علّة هذه الأحداث الكافية؟ وهل من الضروريّ أن يوجد في الكون أشخاص مثل يهوذا؟ تتمثل أطروحة لايبنتز في القول بأنّ الشر يمكن أن يبدو كارثة لا تُحتمل حين ننظر إليه في مظهره الجزئيّ، غير أنّ الأشياء لا تُقاس بوَقعها في الأنفس لحظة وقوعها، إنّما نسبة إلى نظام عام شامل يمتد عبر الزمان، ويجعل الشر الذي لا يحتمل في البداية، يتقلص كما يقول لايبنتز في هذه الفقرة، بالاستنزاف، أي بفعل الزمن الذي يُظهر أنّ حصيلة الخير في الكون تفوق بكثير حصيلة الشر.

شئنا أن نفسر روعة تكوين هذا الاختيار بصورة دائمة، لما تيسر الأمر خلال قيامنا برحلتنا في هذا العالم، يكفي أن نعرف ذلك من دون أن نفهمه. فهنا الوقت مناسب لاعترافنا[227] بعمق الحكمة الإلهيّة وهوّتها من دون البحث عن جزئيّة تتضمن اعتبارات لامتناهية. ومع ذلك، نرى جيّدا أنّ الله ليس سبب الشر، ذلك لأنّه بعدما فقد البشر براءتهم، استحوذت الخطيئة الأصليّة على النفوس. غير أنّه مع ذلك، ثمّة حدّ أو نقيصة أصليّة محايثة لطبيعة كلّ المخلوقات تجعلهم خطائين أو قادرين على الوقوع في الزلل. وهكذا، لم تعد توجد صعوبة تخص النظريّة اللاهوتيّة المتعلّقة بما كان الإنسان قبل الخطيئة، طرده من الجنة (Supralapsaires)[228] أو [بالظواهر] الأخرى. وإلى ذلك وجب أن يُرجعَ، بحسب ظني، إلى رأي القدّيس أوغسطين وغيره من الكُتّاب[229]، [ومفاده] أنّ أصل الشّر يوجد في العدم، أي في نقائص المخلوقات وحدودهم، والله يعالج ذلك بنعمته من خلال منحه [تلك المخلوقات] درجة الكمال التي يحلو له أن يهبهم إيّاها.

---

(227) وردت العبارة في النص الفرنسي باللاتينيّة (altitudinem divitiarum) وهي صياغة يستعيرها لايبنتز من القديس بولس حين يقول: (O altitudo divitiarum sapreniae et scientioe Dei: quam incomprehers buta sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus!)، «يا لعمق غنى الله وحكمته وعلمه، ما أبعد أحكامه عن الإدراك وطرقه عن الاستقصاء»، انظر: [Bible. N. T. Epitres. Paul. Romains], *L'Epître aux romains*, XI, 11-33.

(228) هم اللاهوتيّون من أمثال كالفين (Calvin) وزفنغلي (Zwingli) وهم «يدّعون أنّ الله وهو يريد إظهار رحمته وعدله بحسب علل خليقة به، وهي غريبة عنّا، قد اختار المصطفين ورفض تبعاً لذلك، وقبل كلّ اعتبار للإثم، المبتلين بما فيهم آدم»، انظر: Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 8, dans: Leibniz, Ibid.

(229) يُعرّف القديس أوغسطين الشر باعتباره حرماناً، لذلك فليس له كيان، كما يقول، وهو في ذلك يعرض نظريّة المانويين. لذلك لا يمكن تصوّر الشر بعيداً عن الخير. ويربط القديس أوغسطين، في **اعترافاته**، عجز كيان الشر بإرادة الله. انظر: Augustin (Saint), *Les Confessions de Saint Augustin*, traduction nouvelle par M. de Saint-Victor; avec une préface de M. l'Abbé de La Mennais (Paris: Charpentier, 1841), III, 7, 12, et VII, 16, 22.

ولهذه النعمة الإلهيّة العاديّة أو الخارقة للعادة درجاتها وقياساتها. وهي دائماً نعمة ناجعة في حدّ ذاتها ممّا يُحدث تأثيراً مناسباً. وهي علاوة على ذلك كافية دائماً ليس لحمايتنا من الإثم فقط، بل لتوفير الخلاص أيضاً شريطة أن يُسهم الإنسان بما في نفسه. غير أنّها ليست دائماً كافية لتجاوز ميول الإنسان وإلّا فإنّه لن يتمسك بشيء، هذا لا ينسحب إلّا على النعمة الناجعة مطلقاً، وهي مظفّرة دائماً، سواء بفعلها الذاتي أو من خلال اتفاق الظروف [والأحوال].

XXXI ـ في دواعي الانتخاب، والإيمان المتوقّع، والعلم الوسط[230]، والقرار المطلق، وفي أنّ كلّ شيء يعود إلى السبب الذي [نفهم] بموجبه لِمَ اختار الله أن يُوجِد الشخص الفلانيّ الممكن والذي تتضمّن فكرته مثل هذه السلسلة من النعم [الإلهيّة] والأفعال الحرة، ما من شأنه تَخَطي الصعوبات بالجملة

حاصل القول إنّ نِعَمَ الله نقيّة تماماً لا يسع المخلوقات مضاهاتها أبداً: ومع ذلك، فما دام لا يكفي لتعليل اختيار الله توزيع هذه النعم أن نستند إلى توقّع مطلق أو شرطيّ لأعمال البشر المقبلة، فإنّه لا يجوز كذلك أن نتخيّل [وجود] قرارات مطلقة ليس لها أي سبب معقول. فصحيح جدّاً

---

(230) قام اليسوعي لوي مولينا (Luis de Molina) (1536ـ1600) في القرن السادس عشر بإدراج العلم المتوسط في صلب اللاهوت. وقد جاء هذا العلم لحل مشكلة التوفيق بين علم الله المسبق وحدوث الوقائع. انظر: Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos, doctore Ludovico Molina, autore, appendix ad Concordiam liberi arbitrii cum gratiae donis divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, doctore Ludovico Molina,... autore (Olyssipone: Apud A. Riberium (E. de Lyra), 1588-1589).

يعرف الله بواسطة العلم المتوسط ماهيته الخاصة وماهية الممكنات وعلم الرؤية الذي يمنحه القدرة. يخوّل العلم المتوسط الله أن يعرف مسبقاً كلّ أفعال المخلوقات الحرّة الممكنة، وذلك مهما كانت الظروف والملابسات.

بالنسبة إلى الإيمان أو الأعمال الطيّبة المتوَقّعة، أنّ الله لم ينتخب إلّا أولئك الذين توقّع إيمانهم ومحبتهم، أولئك الذين يعرفون مسبقاً أنهم سيَهبُون أنفسهم إلى عقيدتهم(231)، غير أنّ المسألة نفسها تعود: لِمَ منح الله البعض نعمة الإيمان أو الأعمال الحسنة من دون البعض الآخرَ؟ أمّا بالنسبة إلى هذا العلم الإلهيّ الذي هو توقّعٌ لا للإيمان والأفعال الخيّرة، إنّما لمادتها واستعدادها أو لما يمكن الإنسان أن يشارك به فيها (ما دام صحيحاً أنّ ثمّة تنوّعاً من جهة البشر حين يكون ثمّة تنوّع من جهة النعمة، وأنّ الإنسان مهما كان في حاجة إلى أن يُحفّزَ إلى الخير ويهدى، لا بدّ له فعلاً من العمل أيضاً بعد ذلك) فيبدو للكثيرين أنّه يمكننا القول إنّ الله، وقد رأى ما كان سيفعله الإنسان من دون النعمة أو المساعدة الخارقة للعادة، أو على الأقل ما سيكون من جهته إذا ما طُرحت النعمة، كان يمكن أن يقرّر منح نعمته لمَن كانت استعداداتهم الطبيعيّة الأحسن، أو على الأقل، لمن كانت استعداداتهم الطبيعيّة الأقل نقصاناً أو الأقل سوءاً، لكن حين يحصل ذلك، يمكننا القول إنّ هذه الاستعدادات الطبيعيّة، من جهة كونها حسنة، هي كذلك نتيجة نعمةٍ، وإن كانت عاديّةً، فالله ميّز البعض عن البعض الآخر: وما دام يعرف جيّداً أنّ هذه الامتيازات الطبيعيّة التي وهبها ستصلح كمبرّرات للنعمة أو للعون الخارق للعادة، أفلا يكون من الصحيح أخيراً، بحسب هذه النظريّة، أنّ الكلّ يُختزل تماماً في رحمته؟ أعتقد إذاً، (ما دمنا لا نعرف حجم ولا كيفيّة اهتمام الله بالاستعدادات الطبيعيّة في توزيعه للنعمة) أنّ الأيقن والأصح قولنا، [وذلك] بحسب مبادئنا كما لاحظت من قبل، ينبغي أن يوجد بين الكائنات الممكنة شخص يوحنا أو بولس، تتضمّن فكرته أو تصوّره هذه السلسلة من النِعَم الطبيعيّة والخارقة للعادة، وكلّ باقي تلك الأحداث ومعها الظروف [التي صاحبتها]، وقد راق لله اختياره من بين عدد لامتناه من أشخاص آخرين

(231) وردت العبارة في النص الفرنسي باللاتينية (quos se fide donaturum praescivit)

ممكنين كلهم لكي يوجد راهناً: بعد ذلك يبدو أنّه لا يبقى شيء نسأل عنه وتتبخر كلّ الصعوبات، إذ في خصوص هذه المسألة الوحيدة والعظيمة [التي هي]: لَمِ راق لله أن يختار [ذلك الشخص] من بين عدد كبير من أشخاص آخرين ممكنين، فلا بد أن نجانب الصواب كثيراً كي لا نكتفي بالأسباب العامة التي ذكرناها، وتتجاوزنا جزئياتها. هكذا، عوض أن نلجأ إلى قرار مطلق غير معقول ما دام بلا علّة، أو إلى علل لا تخوّل البتّة حل المشكلة [إذ] تحتاج بدورها إلى علل أخرى، فمن الأفضل القول، مع القدّيس بولس، إنّ ثمّة [لاختيار الله] أسباب حكمة عظيمة أو أسباباً مطابقة، لا يعرفها القانون مؤسسة على النظام العام الذي غايته أعلى درجة كمال الكون قرّر الله تحقيقها. إلى ذلك تعود دواعي مجد الله وتجلّي عدله ورحمته وكمالاته بصورة عامة، [ولله يعود] أخيراً، هذا العمق الشاسع للثروات الذي أسعد روح القدّيس بولس نفسه.

XXXII ـ صلاح المبادئ في مادتي التقوى والدين[232]

فضلاً عن ذلك، يبدو أن الأفكار التي كنا بصدد تفسيرها، ولاسيما مبدأ كمال الفعل الإلهيّ ومبدأ فكرة الجوهر الذي يتضمن كل أعراضه وكل الظروف [المحيطة به] ليست أفكاراً ضارة إذ تصلح لتأييد

---

(232) تكون مجموعة الفقرات XXXII ـ XXXVII الجزء الخامس من **المقالة**. وهو جزء يستند إلى حصيلة ما تم تحليله في الجزء الرابع، والخاص بعلاقة العقول بالله من جهة ملكة الفهم والإرادة. يحدّد لايبنتز العناصر التي تخوّله تحديد شروط العودة إلى الله، ويقوم في ذلك السياق بتحليل قضيّة الوحدة مع الله. انظر: Leibniz, *Leibniz. Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, p. 263.

يلاحظ جورج لو روا أنّ التخطيط الذي يتّبعه لايبنتز للحديث عن هذه الوحدة تصاعديّ وهو يتضمّن المراحل التالية: 1. يضع [لايبنتز] مبدأ الوحدة من خلال التفكير في حالة تبعيّة المخلوقات في علاقتها بالله (الفقرات XXXII ـ XXXIII)؛ 2. يصف بعد ذلك درجات الوحدة [بالله] آخذاً بعين الاعتبار تنوّع الكائنات وتفاوتها (الفقرات XXXIV ـ XXXV)؛ 3. يقدم أخيراً تحقيق الوحدة من خلال تعريف مدينة الله بما هي مكوّنة من العقول وبعلاقاتها بالخالق (الفقرات XXXVI ـ XXXVII).

الدين وتبديد صعوبات جمّة وتأجيج الأنفس بحبّ إلهيّ، والسمو بالعقول إلى [درجة] معرفة الجواهر اللاجسميّة، [وذلك] أكثر بكثير ممّا [تحققه] الافتراضات التي رأيناها إلى الآن. لأنّنا نرى بوضوح تام أنّ كلّ الجواهر الأخرى تابعة لله مثلما تصدر الأفكار عن جوهرنا(233)، وأنّ الله هو كل شيء في كل شيء(234)، وأنّه متّحد اتحاداً حميماً بجميع المخلوقات. مع أنّ [ذلك التوحد بالمخلوقات] مناسب لاكتمالها، والله وحده محدد لها بفعل تأثيره فيها من الخارج، وإن كان الفعل تحديداً مباشراً، لكان لنا أن نقول في هذا المعنى وبمصطلح الميتافيزيقا، إنّ الله وحده يؤثر فيَّ، وهو الوحيد الذي يمكن أن ينفعني أو يضرني. [أما] الجواهر الأخرى فلا تساهم إلّا في علّة هذه التحديدات، لأنّ الله، المعتني بجميع الجواهر، يوزّع عليها كراماته ويُرغمها على ملاءمة بعضها بعضاً. هكذا، فإنّ الله وحده يربط بين الجواهر ويجعلها تتواصل في ما بينها، وبه تتلاق ظواهر البعض منها بظواهر البعض الآخر وتتفق معها. وتبعاً لذلك، توجد واقعيّة في إدراكاتنا(235). غير أنّنا في مجال الممارسة ننسب الفعل إلى علل خاصة بالمعنى الذي فسّرته أعلاه(236)، إذ ليس من الضروريّ أن نثير دائماً السبب الكليّ في الحالات الخاصة الجزئيّة. نرى كذلك أنّ كلّ جوهر يمتلك تلقائيّة كاملة (تصبح حريّة في الجواهر العاقلة)، وجميع ما يحدث له إن هو إلا استتباع لفكرته أو كيانه، وأنّ لا شيء يمكن أن يحدد [الجوهر] عدا الله وحده. لذلك تعوّد شخص ذو عقل رفيع وقداسة مبجّلة القول إنّه كثيراً ما

---

(233) انظر الفقرة XXXIII من هذا الكتاب.

(234) شطب لايبنتز الجملة التالية من نصه الأصليّ: «ننسب الفعل إلى العلل العرضيّة»، وهي صيغة من صيغ مالبرانش المأثورة، وذلك حتى لا يذكّر نصه بالمعجم المالبرانشي الذي نهل منه. انظر: **الكتاب المقدّس**، «رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنثوس»، الأصحاح 15، الآية 28: «ليكون الله كلاً في الكلّ».

(235) لفهم هذه المسألة لا بد أن نذكّر أن مفهوم الواقع عند لايبنز يتميّز بكونه لا يعبّر عن وحدة ثابتة قارة، فللواقع درجات كما للحقيقة درجات أيضاً.

(236) إشارة إلى الفقرتين XV وXVI من هذا الكتاب.

يكون على النفس أن تفكر كما لو لم يوجد في العالم سوى الله وهي[237]، ولكن لا شيء قادر على تفسير خلود النفس بقوّة أكثر من هذا الاستقلال وهذا الاتساع اللذين تحظى بهما النفس واللذين يحميانها من كلّ الأشياء الخارجيّة، ما دامت تكوّن عالمها بمفردها وتكتفي بنفسها وبالله: ومن المستحيل عليها أيضاً أن تفنى من دون [أن يكون ذلك] بإعدام، كما أنّه من المستحيل على العالم (والنفس تعبير حي أبديّ له) أن يتحطم بنفسه. وهكذا، فلا يمكن أن تؤثّر تغيرات هذه الكتلة الممتدّة التي نسميها بدننا في النفس تأثيراً ما، ولا أن يُفني اندثار هذا البدن ما كان غير قابل للانقسام.

XXXIII ـ تفسير وحدة النفس مع الجسد، وقد اعتبرت غير قابلة للتفسير أو أنها ناتجة عن إعجاز، ومصدر الإدراكات الغامضة

لنَرَ كذلك التوضيح الطارئ الذي يتعلّق بالسرّ العظيم لوحدة النفس والجسد[238]، أي كيف يحدث أن تكون أهواءُ النفس وأفعالها، مصاحبة لأفعال الجسد وأهوائه أو لظواهره الملائمة[239]. ذلك لأنّه ليس

---

(237) وردت هذه الفكرة عند القديسة تيريز (Thérèse d'Avila (Sainte), *Libro de la vida*) وقد أشار إليها لايبنتز في نص آخر حيث قال: «أما القديسة تيريز، فلكم الحق في انتقاد أعمالها. لقد عثرتُ يوماً [في كتاباتها] على هذه الفكرة الجميلة، وهي أنّه يجب على النفس أن تتصوّر الأشياء كما لو لم يوجد في العالم إلّا هي والله. إنّ ذلك يمنح الفلسفة موضوعاً للتفكير. وقد استعملت [هذه الفكرة] لاحقاً في افتراضاتي». انظر: Leibniz, «Lettre à Morell, 10 décembre 1696,» dans: Leibniz, *Textes inédits: D'Après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, p. 103.

(238) يمثل الاستطراد شكلاً من أشكال الأسلوب اللايبنتزيّ المعروف، وهو في هذه الفقرة يعلن عن استطراد يخص مسألتين: الأولى متعلّقة بعلاقة النفس بالجسد، الثانية تخص اتساع الإدراك. وهو يرى أنّ بالإمكان توضيح المسألتين انطلاقاً من مبدإ تبعيّة الجواهر لله.

(239) لا تمثل مسألة العلاقة بين النفس والجسد مسألة فرعيّة من المسائل التي يطرحها لايبنتز في بحوثه الميتافيزيقيّة، بل هي مرتبطة بقضيّة الجواهر وكيفيّة تواصلها. فمن المقدّمات الرئيسيّة التي عمل لايبنتز على توضيحها، فكرة استقلال الجواهر بعضها عن بعض، وتبعيتها الأساسيّة لله وحده. بهذا المعنى يمكن أن نفهم كذلك علاقة النفس بالجسد. غير أن تطوير هذا الإثبات وتحليل حيثياته، ومن بينها نظريّة التناغم المسبق الوضع (L'Harmonie préétablie)، يستوجب بالضرورة الرّد على موقف كلّ من ديكارت ومالبرانش.

لدينا وسيلة لفهم تأثير النفس في الجسد، أو تأثير الجسد في النفس[240]، وليس معقولاً أن نلجأ ببساطة إلى فعل السبب الكليّ الخارق للعادة [لتفسير] شيء عاديّ خاص وجزئيّ"[241]. غير أنّ السبب الحقيقيّ لذلك هو الآتي[242]: قلنا إنّ جميع ما يحدث للنفس، ولكلّ جوهر إن هو إلا استتباع لتصوّره، لذلك فإنّ فكرة النفس أو ماهيتها تفترض أنّه ينبغي على جميع ظواهرها أو إدراكاتها أن تتولّد بصورة تلقائيّة[243] عن طبيعتها نفسها بصورة تجعل هذه المظاهر أو الإدراكات تَرُدُّ بتلقاء نفسها[244] على ما يحدث في كلّ الكون، ولكن بصورة أخصّ وأكمل، على ما يحصل في

---

(240) إشارة إلى ديكارت وبخاصة ما ورد في «التأمل السادس»، انظر: Descartes, «Sixième Méditations,» dans: Descartes: *Œuvres de Descartes*, vol. IX, pp. 64-65, et «Passions de l'âme,» § 32, et § 41, dans: Descartes: *Oeuvres de Descartes*, vol. XI.

(241) إشارة إلى مالبرانش ولنظريّة العلل الظرفية التي ترفض القول بتأثير الأجسام بعضها في بعض مكتفية بالتأكيد أن العلّة الناجعة الوحيدة هي الله. انظر: [Nicolas de Malebranche, *De La recherche de la vérité*, livres IV-VI, édité par G. Rodis Lewis (Paris: Vrin, 1981)], partie II, chapitre III.

حول علاقة لايبنتز بمالبرانش، انظر: Robinet, éd., *Malebranche et Leibniz, relations personnelles*.

(242) يعبّر لايبنتز في نصه: «توضيح نسق تواصل الجواهر الجديد»، عن الفرق الذي يميّز موقفه من موقف ديكارت ومالبرانش في خصوص العلاقة بين النفس والجسد. وذلك بالاستناد إلى مثال تعديل ساعتين، وهو مثال من الأمثلة المحبذة لنفس لايبنتز، لأنه يعبّر عن نظريّته في التناسق المسبق الوضع. يقول فيلسوف هانوفر: ثمّة ثلاث طرق لتعديل ساعتين على نفس الوقت والإيقاع. الطريقة الأولى تتمثل في إلزام الساعتين على الاتفاق من خلال تدخّل فيزيائيّ (وذلك مثلاً من خلال وضعهما في قطعة الخشب نفسها)، وتتمثل الطريقة الثانية في الاستناد إلى عامل يعدلهما في كلّ حين، أمّا الطريقة الثالثة فتتمثل في صنعهما بدقة متناهية بصورة تجعل اتفاقهما مؤمناً منذ البداية. انظر: Leibniz, «Eclaircissement du nouveau système de la communication des substances,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. IV, pp. 489-500.

(243) يستعمل لايبنتز هنا عبارة لاتينية (Sponte).

(244) العبارة الفرنسية المستعملة هي (répondent d'elles-mêmes) والرّد هنا يعني التعبير.

البدن المنسوب إليها[245]. ذلك لأنّ النفس تعبّر بصورة من الصور، وفي زمن ما مرتبط بعلاقة الأجسام الأخرى بجسمها، عن حالة الكون. إنّ ذلك يجعلنا نعرف كذلك كيف أن جسمنا ملك لنا من دون أن يكون مع ذلك مرتبطاً بماهيتنا[246]. أعتقد أنّ الأشخاص الذين يُتقنون التأمّل سيحكمون على مبادئنا حكماً إيجابياً لأنّه سيكون بوسعهم أن يَرَوا بسهولة في ما تتمثّل العلاقة الموجودة بين النفس والبدن [وهي علاقة] تبدو غير قابلة للتفسير على وجه آخر. نرى كذلك أنّه وجب على إدراكات حواسنا، في الوقت الذي تكون فيه واضحة، أن تتضمن بالضرورة بعض الإحساس بالغموض، إذ ما دامت جميع أجسام الكون تتعاطف، فإنّ جسمنا يتلقى انطباع جميع الأجسام الأخرى[247]. ولمّا كانت حواسنا مرتبطة بكل شيء، فلا يمكن أن تنتظر أنفسنا كلّ شيء بصورة خاصة، لذلك، فإنّ إحساساتنا الغامضة هي نتيجة تنوّع إدراكات لامتناهية تماماً. وذلك تقريباً كالهمس

---

(245) يقول لايبنتز في هذا المعنى «تمثل النفس البدن بصورة طبيعية... لأن النفس عبارة عن عالم صغير حيث تمثل الأفكار المتميّزة الله وتمثل الأفكار الغامضة العالم»، انظر: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre I, chapitre I, § I.

(246) يقصد لايبنتز من خلال قوله: «إن بدننا ملك لنا»، أنّه لا سبيل إلى النظر في إمكانيّة توحيد النفس مع الجسد، والأجدر بنا أن ننظر في تناغم النفس مع البدن. وهو يُطوّر هذا الموقف في **مقالات في عدل الله** حيث يتحدّث عن وحدة جوهريّة بين النفس والجسد (unum per se): «مع أنّني لا أدّعي البتّة أنّ النفس تغيّر قوانين البدن، ولا أنّ البدن يغيّر قوانين النفس، وحيث إنّني أدرجت التناغم المسبق الوضع لكي أتفادى هذا التغيّر، فإنّي لا أرفض القول بوجود وحدة حقيقيّة بين النفس والجسد... إنّ هذه الوحدة تتّجه إلى ما هو ميتافيزيقيّ في حين أن وحدة تأثير تتّجه إلى ما هو فيزيائيّ». انظر: Leibniz, «Discours préléminaire de la conformité de la foi et de la raison,» § 55, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI.

أنّ بدننا يمثل الموقع الذي من خلاله ننظر للعالم، ونعبّر من خلاله عن وجهة نظرنا.

(247) مثال صوت أمواج البحر التي نسمعها، يُبيّن أنّه ليس للإدراكات الغامضة في نفس الإنسان قاع ولا حدّ، ما دامت طبيعة النفس تحملها على أن تحمل في ذاتها أَمارات كلّ شيء. فلا يمكن للنفس أن تدرك إذاً، إلا عدداً قليلاً من الأشياء، والله وحده قادر من جهة كونه وجهة نظر كلّ وجهات النظر، يعرف كلّ شيء بوضوح تام.

الغامض الذي يسمعه أولئك الذين يقتربون من شاطئ البحر ويصدر عن تجمّع ارتدادات الموج الذي لا يحصى. غير أنّ إدراك النفس لا يمكن أن يكون إلا غامضاً، إن لم يظهر من بين عدّة إدراكات (لا تتوافق في ما بينها لتُكوِّن وِحدة) إدراك يتميّز عن البقيّة، وإن كان هٰذه الإدراكات انطباعات متساوية القوّة أو قادرة على تحديد انتباه النفس بالدرجة ذاتها.

XXXIV ـ في الفرق بين العقول والجواهر الأخرى، نفوساً [كانت] أو صوراً جوهريّة، [وكيف] أنّ الخلود الذي نتساءل عنه يتطلّب التذكر

إذا افترضنا أن للأجسام التي تكوّن شيئاً متوحداً بذاته[248]، كما [هو حال] إنسان الجواهر وأنّ لها صوراً جوهريّة وأنّ للحيوانات نفوساً، فإنّنا مضطرون إلى الاعتراف أنّه لا يسع هذه النفوس وهذه الصور الجوهريّة أن تفنى تماماً[249] كما لا تفنى الذرّات أو أبسط أجزاء المادة بحسب ما تراه الفلسفات الأخرى، إذ لا يفنى أي جوهر من الجواهر مهما أمكنه أن يتغيّر تغيّراً كلّيّاً. كما تعبّر الجواهر عن الكون كلّه بكمال أقل من تعبير العقول. غير أنّ الفارق الأساسيّ [بينها يتمثل] في أنّ الجواهر لا تعرف ما تكون ولا ماذا تفعل[250]. تبعاً لذلك، وما دامت عاجزة عن

(248) العبارة اللاتينية المستعملة هي (unum per se). وقد أضيفت على الكتابة الأولى للمقالة.

(249) لعل الصفة المميّزة للجواهر هي بقاؤها. فالجوهر لا يخلق إلّا بالله ولا يهلك إلّا به. تتضمن هذه الصفة فكرة البساطة (الفقرة XXXV من هذا الكتاب) التي ستميز المونادة في ما بعد. فما كان بسيطاً لا يتضمن الفساد.

(250) تمثّل صفة التعبير خاصية الجوهر الأساسيّة الثانية. وقد أوضح لايبنتز مدى ارتباط الجواهر بعضها ببعض عن طريق التعبير. فكلّ ما يحدث للجوهر يُفهم بالعودة إلى ما يتضمّنه ذلك الجوهر. بذلك يكوّن كلّ جوهر وجهة نظر عن العالم بأسره، وهو يعبّر عنه تعبيرا غامضاً، ولكنّه فريد من نوعه ما دام كلّ جوهر يمثّل وجهة نظر لا تطابق أي وجهة نظر أخرى، ولا أي رؤية أخرى من رؤى العالم.

التفكير[251]، فهي عاجزة عن اكتشاف الحقائق الضروريّة الكونيّة. وهي لا تمتلك أي صفة أخلاقيّة لعجزها كذلك عن التفكير في نفسها. من هنا يتضح أنّها، وقد مرت بألف تغيّر، تتحول كما تنقلب السرفة تقريباً إلى فراشة، والأمر نفسه في مجال الأخلاق أو الممارسة كأن نقول: إنّ هذه الجواهر تفنى، ونستطيع القول إنّها تفنى حتى مادياً، كما نقول: إنّ الأجسام تفنى بالفساد. لكن النّفس العاقلة وهي العارفة من هي، والقادرة على أن تقول هذا **الأنا** الذي يتكلم ببلاغة، لا تدوم ولا تثابر [على الوجود] ميتافيزيقيّاً أكثر من الآخرين فحسب، بل إنّها تبقى هي نفسها أدبيّاً وتشكّل الشخص نفسه، ذلك لأنّ الذاكرة أو معرفة الأنا هي التي تجعل [النّفس العاقلة] جديرة بالعقاب والإثابة. وهكذا، فإنّ الخلود الذي نطلبه في الأخلاق والدين لا ينحصر في البقاء الدائم وحده، لأن هذا البقاء يناسب جميع الجواهر، ذلك لأنّه بلا ذكرى ما كُنّا ولن يكون البقاء مطلوباً بأي شكل من الأشكال. لنفترض أنّ على فرد معين أن يصبح فجأة ملكاً للصين، لكن شريطة أن ينسى ما كان عليه كما لو كان وُلد من جديد، ألا يعني ذلك عمليّاً، أو على مستوى النتائج التي يمكننا ملاحظتها، أنّه كان عليه أن يفنى وأن يُخلق مكانه ملك للصين في اللحظة نفسها[252]؟ فليس ثمة أيّة علّة تجعل هذا الشخص المعيّن يرجو [مثل هذا الأمر].

(251) التفكير ميزة تميّزت بها العقول عن سائر الكائنات والجواهر، وهو مماثل للروح، إذ إنّه يمثل في **المقالة** الصورة الجوهرية. في **المونادولوجيا** يعوّض لايبنتز مفهوم التفكير بمفهوم الإدراك الواعي (Aperception) يترجمه جورج طعمة بالإدراك الواضح في: غوتفريد فيلهلم لايبنتز، **فلسفة لايبنتز مع تعريب المونادولوجيا ونصوص أخرى**، ترجمه وقدّم له وعلّق عليه جورج طعمة، ط 2 (دمشق: مكتبة الأطلس، 1965)، ص 167.

(252) يؤكد لايبنتز العلاقة التكوينيّة التي يرى أنّها تربط بين الهويّة الشخصيّة والذاكرة والوعي، بحيث لو غابت الذاكرة مثلاً، غاب الوعي بالهويّة وبالديمومة. يُعرّف لايبنتز في **المقالة الجديدة** معنى الشخص فيقول: «تتضمن كلمة الشخص معنى كائن مفكر ذكيّ، قادر على التعقّل والتفكير، وهو قادر [كذلك] على اعتبار ذاته الكائن نفسه، والشيء نفسه الذي يفكر في أزمنة مختلفة وأماكن مختلفة، وهو أمر يقوم به من خلال الإحساس الذي يكوّنه عن أفعاله الخاصة»، انظر: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. V, p. 218.

XXXV ـ في امتياز العقول، وأنّ الله يعتبرها أفضل من بقيّة المخلوقات الأخرى. وأنّ العقول تعبّر عن الله أكثر من تعبيرها عن العالم، وأن الجواهر البسيطة[253] الأخرى تعبّر عن العالم أكثر من تعبيرها عن الله

غير أنّنا كي نتمكّن من الحكم بالاستناد إلى عللٍ طبيعيّة، [في مسألة] أنّ الله سيحافظ دائماً، ليس على جوهرنا وحسب، إنّما على شخصنا كذلك، أي على ذكرى ما نكون ومعرفتنا بها حتى وإن كانت المعرفة المميّزة [بما نكون] معلّقة أحياناً في النوم وفي [حالات] الزلل، كان من الضروريّ ربط الأخلاق بالميتافيزيقا، أي إنّه وجب ألا نعتبر الله مبدأً وسبباً لجميع الجواهر وجميع الكائنات وحسب، إنّما كذلك قائد جميع الأشخاص والجواهر العاقلة والحاكم المطلق لأكمل مدينة أو جمهوريّة، كما هي جمهوريّة الكون المكوّنة من العقول مجتمعة، إذ الله ذاته، في الآن نفسه أعظم العقول وأعظم الكائنات[254] لأنّه من

---

(253) يلاحظ جل شراح لايبنتز أنّ مصطلح «جوهر بسيط» حديث العهد عند لايبنتز، وهو لا يستعمله إلّا في هذه الفقرة من **المقالة** وحسب. والظاهر أنّه قد أضافه إلى كتابته الأولى. معنى ذلك، كما قالت آني باكو في: Anne Becco, *Du Simple selon G. W. Leibniz, «discours de métaphysique» et «monadologie»: Etude comparative critique des propriétés de la substance appuyée sur l'opération informatique «monado 74»*, philosophie et informatique; 3, préface par Yvon Belaval (Paris: J. Vrin; Editions du C. N. R. S., 1975).

أنّه لم يُكوّن بعد، عند كتابته **المقالة**، نظريّة حول الجوهر البسيط، أي إنّه لم يمسك بعد بزمام تصوّره عن **المونادولوجيا**. فعبارة المونادة لم تظهر إلا في فترة متأخرة من كتابات لايبنتز (سنة 1695 تقريباً). ترى آني باكو أنّ لايبنتز لا يُدرج مفهوم البساطة بصفته يمثل خاصيّة الجوهر الأساسيّة إلا بعدما تبيّن له أنّ البسيط ليس ما لا أجزاء له فحسب، بل ما له إدراك وقدرةٌ على تمثل الأشياء المركبّة. تستند باكو في ذلك على ما يقوله لايبنتز في رسالة إلى الأميرة صوفي: «يطلب منّي V. A. E. ما هو الجوهر البسيط. أجيب أنّ من طبيعته أنّه يمتلك الإدراك، وأن يمثل تبعاً لذلك الأشياء المركبة»، انظر: Leibniz, «Lettre à Sophie datée du 6 février 1706,» dans: Leibniz, Ibid., vol. VII, p. 566, et Becco, Ibid., pp. 66-68.

(254) يستعير لايبنتز عبارة «أعظم الكائنات» من القديس توما الأكويني في كتابه: Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentiles = Summa contra gentiles*, I, p. 10.

الثابت، أنّ العقول هي أكمل [الموجودات] وأحسنها تعبيراً عن الألوهيّة. [وتتمثل] كلّ طبيعة الجواهر، وغايتها، وفضيلتها، ووظيفتها في التعبير عن الله والعالم، كما فسرنا ذلك بما فيه الكفاية. فلا مجال للشك في أنّ الجواهر المدركة لما تفعل، والقادرة على معرفة حقائق كبرى حيال الله والعالم، تعبّر عنهما أحسن ممّا تفعله تلك الكائنات التي هي إمّا متوحشة أو عاجزة عن معرفة الحقائق، أو مجردة من الإحساس والمعرفة. إنّ الفارق بين الجواهر العاقلة والجواهر غير العاقلة كبير، مثل الفارق الذي يفصل المرآة عن الذي يرى. ما دام الله ذاته هو أكبر العقول وأحكمها، فمن اليسير أن نحكم أنّ الكائنات التي يمكنه، إذا صح القول، محاورتها وحتى الاجتماع بها، بأن يمدّها بآرائه[255]، وإراداته بطريقة خاصة، بشكل يجعل هذه الكائنات تعرف صاحب نعمتها وتحبّه، ووجب أن تهمّه بصورة تفوق بكثير باقي الأشياء التي لا يمكن إلا أن تكون أدوات العقول. كما نرى أنّ جميع الأشخاص الحكماء يعتنون بإنسان، أكثر من اعتنائهم بأي شيء آخر مهما كان نفيساً. يبدو أنّ أعظم رضى يمكن أن تحصل عليه نفس تشعر بالفرحة، يتمثل في أن ترى نفسها محبوبة من قِبَلِ الآخرين: غير أنّه، ثمّة في ما يخص الله فارق [يفصله عن بقيّة النفوس مفاده] أنّ مجده وعبادتنا له لا يمكنهما أن يضيفا شيئاً لرضاه. فليست معرفة المخلوقات إلا استتباعاً لسعادته العظيمة الكاملة، وهي بعيدة عن أن تسهم في [تلك السعادة] أو تسببها ولو جزئياً. مع ذلك، فإنّ ما هو صالح ومعقول في العقول المتناهية، يوجد فيه بصورة كاملة. وبما أنّنا نمدح ملكاً يفضل ألف مرّة أن يحافظ على حياة إنسان من محافظته على أغلى وأندر الحيوانات، فإنّه ينبغي ألا نشك إطلاقاً أنّ أعدل الحكام وأكثرهم تنويراً يشاطرنا الرأي ذاته.

---

(255) عبارة (Sentiment) لا تعني هنا شعوراً بل رأياً.

XXXVI ـ في أنّ الله هو حاكم لأكمل جمهوريّة مكوّنة من جميع العقول، وفي أنّ سعادة هذه المدينة هي مطلبه الأساسيّ(256)

فعلاً، إنّ العقول هي أقدر الجواهر على الاكتمال، وكمالها يمتاز بهذه الصفة الخاصة، إنّها لا تكاد تمنع بعضها بعضاً، بل قل إنّها تتعاون، إذ بوسع من كانوا الأكثر فضيلة وحدهم أن يكونوا أمثل الأصدقاء: ينتج عن ذلك بوضوح أنّ الله وهو يتّجه دائماً إلى ما كان الأكمل، سيعتني أكثر بالعقول، وسيَهِبُهَا، لا بصورة عامة فقط إنّما لكلّ فرد بصورة خاصة، أكثر ما يمكن أن يُوفّره التناغم الكَونيّ من كمال، بل يُمكننا القول إنّ الله، من جهة أنّه عقل، هو مصدر [جميع] الموجودات، وإن كان الأمر على خلاف ذلك، أي لو كانت تعوز الله إرادة اختيار الأفضل، ما كان ثمّة علّة كافية لكي يوجد ممكن ما تفضيلاً عن ممكنات أخرى. هكذا، فإنّ صفة الله من جهة أنه عقل بذاته، تتصدر جميع الاعتبارات التي يمكن أن تكون له حيال المخلوقات، والعقول وحدها قد خلقت على صورته، [بل] كادت أن تكون من سلالته، أو [قل] إنّها أولاد البيت [الواحد]، ثم إنّها الوحيدة القادرة على خدمته بحريّة، وعلى الفعل المصحوب بالمعرفة محاكاة للطبيعة الإلهيّة: فنفس واحدة تساوي عالماً بأسره، ما دامت لا تعبّر عنه فحسب، بل إنّها تعرفه وتتصرّف داخله على شاكلة الله. يبدو رغم ذلك، أن كلّ جوهر يعبّر عن الكون كلّه، ومع ذلك فإنّ الجواهر الأخرى تعبّر

---

(256) يصل لايبنتز بهذه الفقرة إلى آخر مطافه الميتافيزيقيّ حيث يحصي النتائج التي توصل إليها. فبعد أن بيّن أنّ العقول مهيّأة أكثر من غيرها إلى تكوين وحدة يقينيّة تصلها بالله، يسعى الآن إلى تحديد معالم المدينة التي تتكوّن بمثل هذه الوحدة. وكما هي عادته في كلّ مرّة يفحص فيها مسألة مهمة، يعود إلى ما ذُكر في التقليد المدرسيّ لصياغة فكرته، فيستند إلى القديس أوغسطين وإلى شيشرون. غير أن لايبنتز يذهب إلى غير مذهب أوغسطين الذي يميل إلى اعتبار مدينة الله مدينة تتعالى تمام التعالي عن مدينة البشر، فيرى أنّه استناداً إلى مبدإ الاتصال، ليست مدينة الله مدينة خارجة عن سياق الكون. في مسألة مدينة الله عند لايبنتز، انظر: Gaston Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1953), pp. 371sq.

عن العالم أكثر من تعبيرها عن الله. غير أنّ العقول تعبّر عن الله أكثر من تعبيرها عن العالم. إنّ هذه الطبيعة النبيلة للعقول، تقربها من الألوهيّة بقدر ما يتيسر للمخلوقات البسيطة أن تفعل، وذلك يجعل الله يستمد عظمته منها[257]، أكثر بكثير ممّا يستمده من بقية الكائنات، أو قل إن المخلوقات الأخرى لا تهب العقول إلا المادة التي تحوّل تمجيده. لذلك فإنّ الصفة الأدبيّة التي تجعل الله سيّد العقول أو حاكمها، تخصه، إن جاز القول، شخصيّاً بصورة مميّزة. ذلك هو الأمر الذي يجعله يصير إنساناً، ويقبل الصفات الإنسانية، والدخول معنا [في علاقة] اجتماعيّة، كما يفعل أمير مع رعيّته. وبالنسبة إليه، يبقى هذا الاعتبار مهماً، إلى درجة أنّ غِبطة حالة مملكته وازدهارها المتمثلين في أكبر سعادة ممكنة لسكانها، تصبح أعلى قوانينه. ذلك لأنّ السعادة بالنسبة إلى الأشخاص، يقابلها كمال بالنسبة إلى الكائنات. وإن كان المبدأ الأوّل لوجود العالم الفيزيائيّ هو قرار منحه أكثر كمال يمكن منحه، وجب أن تكون أوّل غاية العالم الأخلاقيّ أو مدينة الله التي هي أنبل جزء في الكون نَشْرَ أكثر ما يمكن من السعادة. وجب ألّا نشك، إذاً، أنّ الله قد رتّب كلّ شيء بصورة تجعل العقول لا تعيش أبداً فحسب، وذلك أمر ضروريّ، بل تحافظ دائماً على صفتها الأخلاقيّة أيضاً، حتى لا تفقد مدينة الله أيّ شخص، ولا يفقد العالم أيّ جوهر. وتبعاً لذلك، ستعرف العقول دائماً مَنْ تكون، وإلّا فإنّها لن تكون أهلاً لثواب أو عقاب. وذلك أمر ملازم لماهية الجمهوريّة، بل هو ملازم بخاصة لأكمل الجمهوريات، حيث لا شيء يمكن أن يُهمل[258]. وأخيراً، فما دام الله في الآن نفسه أعدل الحكام وأكثرهم حلماً، ولا يطالب إلا بالإرادة الخيّرة، شريطة أن تكون صادقة جديّة، فلا يمكن رعاياه أن يأملوا

---

(257) Leibniz, «Lettre à Arnauld, 9 octobre 1687,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, p. 124.

(258) يتناول جان باروزي مسألة عظمة الله بإطناب في كتابه: Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation réligieuse de la terre, d'après des documents inédits* (Paris: F. Alcan, 1907).

وضعاً أفضل [من وضعهم]. وحتى يجعلهم في سعادة كاملة، فهو لا يطلب منهم إلا أن يحبوه.

XXXVII ـ كشف يسوع المسيح للناس معجزة ملكوت السماوات وقوانينه الرائعة وعظمة السعادة القصوى التي يهيئها الله لمن يحبونه

لم يعرف الفلاسفة القدامى إلا القليل من هذه الحقائق المهمة: وقد عبّر عنها يسوع المسيح وحده جيداً بتعبير إلهيّ واضح مألوف(259) حتى إنّ العقول الأكثر سذاجة استوعبتها: كذلك غيّر إنجيله وجه الأشياء الإنسانية تماما، وقد مكّننا من معرفة ملكوت السماوات أو هذه الجمهوريّة الكاملة للعقول التي تستحق تسمية مدينة الله والتي كشف لنا قوانينها الرائعة: لقد أرانا كم يُحبنا الله، وكيف وفّر لنا جميع ما نحتاج إليه بكلّ دقة، فإلى جانب اعتنائه بالجواثيم(260) لم يهمل الكائنات العاقلة التي هي الأعزّ عنده بكثير

---

(259) يتناول لايبنتز هنا مسألة مهمة في التقليد الفلسفيّ في القرن السابع عشر، وهي مسألة مطابقة الدين المسيحيّ وديانات التوحيد عموماً الدين الطبيعيّ. وفي فقرة من **مقالات في عدل الله** يذهب إلى حد اعتبار الدين الإسلاميّ نفسه ديناً ملائماً لمبادئ الدين الطبيعي المتفق مع العقل. يقول: «لقد أعطى يسوع المسيح بعض الأفكار الجميلة [المتّصلة] بعظمة الله وبطيبته، هي أفكار يتفق حولها جمعٌ كبير من الأمم اليوم: غير أنّ يسوع قد وضع كلّ النتائج، وأوضح أنّ طيبة الله وعدله ظاهران للعيان في ما أعده للنفوس. إنّي لا أتناول هنا نقاط النظريّة المسيحيّة الأخرى وأكتفي ببيان أنّ يسوع قد تمم عمليّة تحويل الدين الطبيعي إلى قانون، مضفيا عليه صفة المعتقد العمومي. وقد حقّق بمفرده ما سعى عدد كبير من الفلاسفة إلى تصنيفه، ولمّا انتصر المسيحيون على الإمبراطورية الرومانية، التي كانت سيدة أفضل جزء معروف من الأرض، غدا دين الحكماء دين الشعوب، ولم يبتعد محمد [عليه الصلاة والسلام] منذ ذلك الوقت عن هذه المبادئ الكبيرة المتعلقة باللاهوت الطبيعيّ، وقد نشره أنصاره حتى في الأصقاع النائية من آسيا وأفريقيا، حيث لم يصل الدين المسيحي. وقد قضى [أنصار محمد] في عديد من البلدان على الخرافات الوثنيّة المناقضة لنظريّة وحدة الله الحقيقيّة وخلود النفس»، انظر:
Leibniz, Ibid., vol. VI, pp. 26-27.

(260) رتبة من الطير.

حتى أحصى شعر رؤوسنا عدداً[261]، [كما أرانا المسيح] أنّ السماء والأرض يهلكان ولا تهلك كلمة الله[262] ولا ما يتعلّق بترتيب خلاصنا. ولله اعتناء أكثر بأبسط النفوس الذكيّة من اعتنائه بآلة العالم برمتها، وعلينا ألا نخاف من يمكنهم تحطيم الأجسام[263] من دون أن يكونوا قادرين على أذيّة النفوس، ما دام الله وحده قادراً على منحها السعادة أو التعاسة، وأن نفوس [الأشخاص] العادلين ملك يديه بعيدة عن جميع تحولات الكون[264]، لا شيء يمكن أن يؤثر فيها عدا الله وحده، وهو لا ينسى أي فعل من أفعالنا، وأن لكل شيء حساباً حتى الكلام التافه[265] أو ملعقة ماء أُحسِن استعمالها[266]، وأخيراً، إنّه يجب أن يفلح كلّ شيء من أجل خير الصالحين[267]، وسيكون العادلون كالشموس، فحواسنا أو عقولنا لم تذق أبداً طعم شيء يقترب من السعادة التي يُهيئها الله لمن أحبوه[268].

---

(261) انظر: **الكتاب المقدّس**: «إنجيل متّى»، الأصحاح 10، الآية 30، و«إنجيل لوقا»، الأصحاح 12، الآيات 6 - 7.

(262) انظر: **الكتاب المقدّس**، «إنجيل متّى»، الأصحاح 24، الآية 35.

(263) انظر: **الكتاب المقدّس**، «إنجيل لوقا»، الأصحاح 12.

(264) انظر: **الكتاب المقدّس**، العهد القديم، «كتاب الحكمة»، الأصحاح 3، الآية 1.

(265) انظر: **الكتاب المقدّس**، «إنجيل متّى»، الأصحاح 12، الآية 36.

(266) انظر: المصدر نفسه، الأصحاح 10، الآية 42.

(267) انظر: **الكتاب المقدّس**، «رسالة القديس بولس إلى أهل روميّة»، الأصحاح 8، الآية 28.

(268) انظر: **الكتاب المقدّس**، «رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنثوس»، الأصحاح 2، الآية 9.

الثبت التعريفي

إدراك (Perception): يقول لايبنتز في **مقالات جديدة حول ملكة الفهم الإنساني**: «إننا ندرك كثيراً من الاشياء فينا وخارجاً عنا لا نفهمها واننا نفهمها حين تكون لنا عنها أفكار متميزة مصحوبة بالقدرة على التفكير واستخراج الحقائق الضرورية [. . .] وهكذا، فحسب اعتباري تقابل ملكة الفهم ما يسميه اللاتينيون (Intellectus)، وتسمى ممارسة هذه الملكة تعقّلاً. وهي إدراك متميز متصل بملكة التفكير التي لا توجد عند الحيوانات. فكل إدراك متصل بهذه الملكة فكرة لا أرى أنها توجد عند الحيوانات»[1]. يرتبط **التعبير** بالإدراك، فكلّما كان إدراك الجوهر أجلى، كان تعبيره أوضح وأبلغ. ففي منظور لايبنتز الذي ابتدع حساب اللاتناهي، ليس الإدراك إلاّ جمعاً (Sommation). كما يرتبط الوضوح والتميّز بالإدراك أيضاً. يقول لايبنتز: «إنّنا نمتلك عدداً كبيراً من الإدراكات التي لا نتفطن إليها دائماً»[2]، تراتب الجواهر مرتبط كذلك بنظرية الإدراك[3].

---

(1) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chapitre XXI, dans: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, 7 vols., Herausgegeben von C. I. Gerhardt (Berlin: Leipzig, 1875-1890), vol. V, p. 152.

(2) انظر: الكتاب الأول، الفصل الأول، الفقرة الخامسة، في: المصدر نفسه، ص 73.

(3) انظر: «Lettre à Arnauld du 9 octobre 1687»، في: المصدر نفسه، ج 2.

إدراكٌ واعٍ (Aperception): الإدراك الواعي مرحلة متقدمة من الإدراك مرتبطة بالمعرفة الذهنية للحالة الداخلية، وبذلك فإن الإدراك الواعي حالة فاعلة.

إرادة (Volonté): تخضع الإرادة إلى المبادئ الكليّة المسيِّرة لكل ما يوجد بحيث «لكل شيء علّة كافية» تبرر وجوده. لذلك فالإرادة تفترض علّة لها «فلا شيء يمكن أن يحصل من دون أن يكون ثمة سبب مهيأ بحسبان لتحصل النتيجة، وذلك ينسحب على الأفعال الإرادية كما على كلّ الأفعال الأخرى»[4]. فللإرادة، إذاً، كما لكل شيء، علل وأسباب إذ «ستكون الإرادة بلا علّة [كافية] مثل الصدفة التي يقول بها الرواقيون»[5] تبعاً لذلك فإن إرادة الله ليست إرادة مجردة يمكن أن تنقلب من النقيض إلى النقيض. فإذا ما كانت الإرادة غير محددة بملكة الفهم فإنها ستحدد بشيء آخر غيره. بهذا المعنى لا يمكننا أن نفصل بين الإرادة ودواعيها .

تراكمي (كائن) (Etre par agrégation): يقول لايبنتز: «يستوجب الجوهر وحدة حقيقيّة. . . كلّ كائن تراكمي يفترض كائنات مميّزة بوحدة حقيقيّة. اعتبر هذه القضيّة الهويّة مصادرة ليس بها تَغَيُّر إلاّ من جهة النبرة، وهي ما ليس حقاً **كائناً** فرداً ليس حقاً كائناً **فرداً**»[6]. هكذا، ليس لهذه الكائنات بالتراكم من وحدة إلّا الوحدة العقليّة، وتبعاً لذلك، فإنّ هويّتها أيضاً، بصورة ما، ذهنيّة أو ظاهريّة، كما هو حال قوس قزح»[7]

تصوُّر تامّ (Notion complète): إنّ الله، عند خلقه لشخص الإسكندر، لا يخلق هويّة مجردة وكائناً لم يُحدَّد تصوّره بعد، بل يخلق هذا الإسكندر بعينه بجميع مواصفاته وصفاته، وكلّ ما يخوّل أن يكون له

---

(4) Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 2, dans: Leibniz, Ibid., vol. VI, p. 103.

(5) انظر: «4ème écrit à Clarke»، الفقرة 18، في: المصدر نفسه، ج 7، ص 374.

(6) انظر: «Lettre à Arnauld, 30 avril 1687»، في: المصدر نفسه، ج 2، ص 97.

(7) انظر: المصدر نفسه، ج 5، ص 133.

تاريخ. ففي ذهن الله تمثّل المفاهيم كاملة ومفهومة كما لو كانت في ذاتها[8]. فالله يعقل تصوّر كل جوهر بكل محمولاته وأعراضه أي ماضيه وحاضره ومستقبله وعلاقته بكل الجواهر الأخرى التي تعبّر عنه كما تعبّر عنها بحيث يمثل تغيير أي حدث من أحداث جوهر ما تغييراً للعالم كله لما لذلك الجوهر من علاقة بكل العالم الذي توجد فيه.

تعبير (Expression): يعرف لايبنتز التعبير فيقول: «يعبر شيء ما عن شيء آخر (في لغتي) حين توجد علاقة ثابتة ومضبوطة بين ما يمكن أن يقال عن الأوّل وما يمكن أن يقال عن الثاني»[9].

إنّ كلّ جوهر عبارة عن عالم برمته، وهو بمثابة **مرآة** لله أو مرآة الكون برمّته يعبر عنهما كما تعبران عنه. تعبّر الجواهر عن بعضها البعض بصورة ما، وذلك من جهة إظهارها لسلسلة محمولاتها الخاصة وهي محمولات تتوافق تمام الموافقة في نوع من العلاقة الثابتة والمضبوطة. إنّ الجوهر قادر على التعبير بأكثر ما يمكن من الوضوح عما هو قريب منه مثل حال تعبيره عن بدنه، ويكون إدراكه أكثر غموضاً حين يتعلّق الأمر بما هو بعيد عنه.

تعريف اسميّ (Définition nominale): يكون التعريف اسميّاً ما لم يحدّد إمكانيّة الشيء المُعرّف. فالتعريفات اسميّة ما دامت تتوقف عند وصف الصفات المميّزة للظاهرة وهي تبقى في مستوى التعبير اللغويّ.

تعريف حقيقي (Définition réelle): يتجاوز التعريف الحقيقيّ البعد الظاهريّ ليحدّد إمكانيّة وجود الموضوع المعرّف[10].

---

(8) انظر: «Lettre à Arnauld, 14 juillet 1686»، في: المصدر نفسه، ج 2، ص 49.

(9) انظر: «Lettre à Arnauld, 9 octobre 1687»، في: المصدر نفسه، ج 2، ص 112.

(10) انظر: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre III, chapitre III, § 18, dans: Leibniz, Ibid., vol. V, p. 273.

تحديد إمكانيّة وجود الشيء المعرّف يعني تعيين مظهره اللامتناقض، الأمر الذي يجعلنا نقصي من مجال التعريف كلّ ما كان عرضيّاً أو متناقضاً. زد على ذلك، فإنّ تحديد إمكانيّة الشيء قبل تعيين وجوده، يخوّل التعرف على جوهره إذ «ليس الجوهر في الواقع شيئاً آخر غير إمكانيّة ما نقترحه»[11].

تناسق (تناغم) مسبق الوضع (Harmonie préétable): يقدم لايبنتز نفسه على أنه «صاحب نسق التناغم المسبق الوضع (Harmonie préétablie)»[12] الذي يحدث أن يسميه أيضاً «النسق الجديد» إحالة إلى النص الذي نشره سنة 1695 بعنوان **نسق الطبيعة الجديد وتواصل الجواهر**. وقد أدرج لايبنتز مفهوم التناسق المسبق الوضع حين طرح اشكال العلاقة بين النفس والجسد لتجاوز صعوبات الحل الديكارتي غير أن مفكر هانوفر يسحب المفهوم على قضايا أخرى أكثر شمولاً مثل توحيد التنوّع المتعلق بالمستوى الفيزيائي والكوسمولوجي واللاهوتيّ والجمالي والإيتيقي والأنطولوجي. لذلك فإن لايبنتز يماهي بين الله والتناسق الكلي.

جوهر (Substance): يقول لايبنتز في تعريفه للجوهر: «لا وجود لجسم من دون حركة ولا لجوهر من دون جهد»[13]. فالواقع الحقيقيّ هو واقع القوّة، وما المادة من هذا المنظور إلاّ مجرّد ظاهرة. كل ما يوجد في العالم، مهما كانت درجته، يتميّز ببنية روحيّة. فإنّ كلّ جوهر من الجواهر لا يتضمّن سلسلة الأحداث التي تحيط بعالمه فحسب، بل لا يمكن القول بوجود الجوهر إلاّ إذا افترضنا كلّ قوانين العالم الذي يوجد فيه ذاك الجوهر والذي تختزل بدوره كلّ ذلك العالم»[14].

---

(11) انظر الفقرة 15 من: المصدر نفسه، ص 252.

(12) انظر: المصدر نفسه، ج 5، ص 10.

(13) انظر: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*، في: المصدر نفسه، ص 38.

(14) انظر: «Lettre à Arnauld, 14 juillet 1686»، في: المصدر نفسه، ج 2، ص 49.

يعني ذلك أنّ الله لا يتصوّر أبداً ذاتاً منفصلة عن تاريخها الشخصيّ وعن سلسلة أحداث العالم الملازمة لوجودها ولوجود العالم. فلا يجوز أن تكون الذات بلا صفاتها. وتبعاً لذلك، فإنّ الذات ترتبط بمجموع الأحداث التي تقع في الكون برمّته. «فالجوهر يفترض المادة المكونة لها وكذلك المكان والزمان وبقيّة الظروف [المحيطة بها]»(15).

جوهر فرديّ (Substance individuelle): يعرّف لايبنتز الجوهر الفردي فيقول: «الموضوع الذي لا يُحمل على أيّ موضوع آخر» هو جوهر فرديّ. يكتب لايبنتز لأرنو: «يستوجب الجوهر وحدة حقيقيّة... كلّ كائن تراكمي يفترض كائنات مميّزة بوحدة حقيقيّة. اعتبر هذه القضيّة الهوويّة مصادرة ليس بها تَغَيُّر إلاّ من جهة النبرة، وهي ما ليس حقاً **كائناً** فرداً ليس حقاً كائناً **فرداً**»(16).

خلق (Création): قبل أن توجد الأشياء في هذا العالم بالفعل، فإنّها وجدت بما هي ممكنات ضمن عالم من العوالم اللامتناهية التي تزخر بها ملكة فهم الله. فالله لا يخلق إلاّ ما كان ممكناً. يوجد الممكن أوّلاً على شكل أفكار. ولله فكرة عمّا يمكنه أن يخلق كما أنّ له فكرة عمّا لن يخلقه. هذا التنوّع في أفكار الله ضروريّ، لأنّ ملكة فهمه تتضمّن كل الأفكار الممكنة. يقارن الله بين الأفكار التي في ملكة فهمه ويتبيّن قيمة كلّ واحدة منها، ويقرّر أن يخلق أو يمنح الوجود لما يرى أنّه خير بذاته. فالله لا يخلق الخير المترتّب على وجود الأشياء، بل يخلق الأشياء التي يرى أنّها خيّرة بذاتها .

صورة جوهرية (Forme substantielle): مفهوم ذو مصدر قروسطي يستعمله لايبنتز للرد على التفسير الميكانيكي للعالم الذي اقترحه ديكارت والذي يبدو لفيلسوفنا ناقصاً لأنه لا يرى البعد الميتافيزيقي المميز

---

(15) انظر: المصدر نفسه، ص 39.

(16) انظر: «Lettre à Arnauld, 30 avril 1687»، في: المصدر نفسه، ص 97.

لظواهر الواقع. لقد مثّل مفهوم الصور الجوهريّة العمود الفقري للفيزياء المدرسيّة، لكن وظيفته تجاوزت هذا الإطار واكتست طابعاً ميتافيزيقيّاً أيضاً. يربط لايبنتز بين مفهومي الصورة الجوهريّة والحياة الذي يعتبره صفة أساسيّة من صفات الجوهر الذي سيطلق عليه تسمية المونادة. لذلك كان من الضروري تصحيح نظريّة ديكارت الذي كان يحيل كلّ شيء إلى الميكانيكا، والذي تبعاً لذلك، غفل عن «القوّة» واعتبرها «صفة غيبيّة» لا يمكن فهمها بإحالتها إلى القواعد الميكانيكيّة. وهكذا، وقع ديكارت في لبس كبير، فلم يميّز بين القوّة والحركة (انظر الفقرة **XVII** من هذا الكتاب). يتبيّن تبعاً لذلك أن قوانين الحركة (المكوّنة للفيزياء) لا تُفهم إلّا بالعودة إلى مبادئ من طراز آخر، وهي مبادئ ميتافيزيقيّة: «أنّه ليس ثمّة [شيء] صحيح وواقعيّ غير النقاط الميتافيزيقيّة أو الجواهر (المكوّنة من الصور أو النفوس) إذ من دون الوحدات الحقيقيّة لن يكون ثمّة تعدّد»(17).

ضرورة (Nécessité): يميّز لايبنتز بين نوعين من الضرورة. الأولى مطلقة وهي منطقيّة أو هندسيّة، ولا تخضع إلاّ لمبدإ عدم التناقض لأنها تتعلّق بالعلاقات الخاصة بمفهوم نوع من الأنواع مثل العلاقات الهندسيّة الخاصة بالمثلث أو الدائرة. والضرورة الثانية أخلاقية. فحين يتعلّق الأمر بما هو فرديّ وواقعيّ، تصبح الضرورة أخلاقيّة، أو كما يقول لايبنتز كذلك، فيزيائيّة. وهي تفترض قرارات الله الحرة التي هي «المصادر الأساسيّة للموجودات والوقائع»(18) وتتمثل في ما يكوّن نظام الطبيعة، أي قواعد الحركة وبعض القوانين العامة التي أراد الله منحها للأشياء حين منحها الوجود. فالله لا يفعل شيئاً لا يستحق على إثره تمجيداً.

---

(17) Gottfried Wilhelm Leibniz, *G. W. Leibniz. Oeuvres choisies*, avec préface, notes, table par questions et table des noms propres par L. Prenant (Paris: Garnier frères, [1940]), p. 483.

(18) Leibniz, «Lettre à Arnauld, 14 juillet 1686,» dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. II, p. 49.

ضرورة (لزوم) شرطيّ (Nécessité ex Hypotesi): يعارض لايبنتز بين اللزوم الضروريّ واللزوم الشرطيّ. فاللزوم الضروريّ لزوم منطقي يؤدي نقيضه إلى عدم التناقض وهو ينطبق على الجواهر والممكنات. فضرورة اللزوم الشرطيّ خارجيّة إذ يتعلق الأمر بعلّة شرطيّة لا تحكمها ضرورة مبدئية، فلو قرّرتُ مثلاً أن أقوم بعمل ما، فإنّه يترتب عليه بالضرورة نتيجة معينة، لكن الضرورة في حالة النتائج ليست حتميّة، إذ يترتب على فعل شرّير وجود عقاب كنتيجة طبيعيّة، لكن العقاب ليس حتميّاً، إذ يمكن أن أفعل الشر من دون أن أعاقَب. فعدم العقاب في هذه الحالة لا يؤدي بنا إلى تناقض.

عالم ممكن (Monde possible): إنني حين أقول إنه ثمة [عدد] لامتناهي من العوالم الممكنة، فإني أقصد أنها لا تؤدي إلى تناقض، مثلما يحصل حين نؤلف روايات، وهي لم توجد أبداً وهي مع ذلك ممكنة. شرط الإمكان هو إذن المعقولية لكن لتوجد الأشياء، فلا بد من رجحان معقولية أو نظام[19].

عقل (Raison): يقول لايبنتز: «إن الحديث ضدّ العقل هو حديث ضد الحقيقة لأن العقل تسلسل حقائق، وهو حديث ضدّ أنفسنا، ضد خيرنا ما دامت النقطة الأساسية في العقل تتمثل في معرفته واتباعه»[20]

ولعل طرافة العقلانية اللايبنتزية إنما تكمن في هذا الربط العضوي. بين العقل والحقيقة والخير والنظام.

قاعدة ثانويّة (في لغة لايبنتز: **قانون الطبيعة**) **(Maxime subalterne)**: هي القوانين التي وضعها الله للطبيعة وهذه القواعد «ثانويّة» لأنها تختلف عن قواعد النظام العام الذي يتضمّن المعجزات التي تخترق قوانين

---

(19) انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 558.

(20) انظر: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*، في: المصدر نفسه، ج 5، ص 185.

الطبيعة، لذلك فإنّ عموميّة هذه القواعد تنسحب على كلّ ظواهر الطبيعة من دون أن تكون كونيتها مطلقة. وتعتبر قوانين الطبيعة «قواعد» بمعنى أنها مبادئ للتفكير.

قدر رواقي (**Fatum stoïcien**): يقتضي **القدر الرواقي** أن نكون مرتاحين لأنّه ينبغي أن تكون قوّتنا في تجلّدنا ما دمنا عاجزين عن مواجهة تسلسل الأشياء. «والقدر الرواقي لا يشغل الناس بحسب لايبنتز عن الاعتناء بشؤونهم. لكنّه، في خصوص الأحداث، يحاول منحهم السكينة باعتبار الضرورة التي تجعل همومنا وآلامنا غير ذات لزوم»[21].

قدر المحمديّ (**Fatum mahometanum**): وهو، بحسب لايبنتز، «قدر من النوع التركيّ، لأنّه يُنسب إلى الأتراك عدم تجنّب المخاطر، وعدم مفارقه الأماكن التي أصابتها عدوى الطاعون»[22].

ويرى لايبنتز أن الأتراك لا يراعون أبداً العلاقات السببية الرابطة بين الظواهر، مما يجعلهم لا يعيرون اهتماماً للفهم العقلاني للوقائع لأنهم يعتقدون أنه لا فائدة في تجنّب ما قدّره الله لنا. ويوازي لايبنتز بين القدر المحمدي وسفسطة العقل الكسول. يلخص شيشرون (Cicéron) هذه السفسطة فيقول: «لو كان قَدَرُكَ أن تُشفَى من هذا المرض، فستتعافى منه سواء نادَيْت الطبيب أم لم تناده؛ وبالمثل لو كان قَدَرُكَ ألاّ تتعافى من ذلك المرض، فلن تشفى منه سواء ناديت الطبيب أم لم تناده؛ وما دام قدرك هو الأوّل أو الثاني، فلا حاجة لك، إذن، أن تنادي الطبيب»[23].

---

(21) *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*، في: المصدر نفسه، ج 6، ص 30.

(22) انظر الفقرة 55 من: المصدر نفسه، ص 132.

(23) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique; sur la liberté, la grâce de dieu. Correspondance avec Arnauld, agora*. Les Classiques, introduction et notes par Jean-Baptiste Rauzy (Paris: Pocket, 1993), p. 77.

تتمثل السفسطة الكسولة في التشجيع على الكسل، وعلى عدم القيام بشيء، وإن فعلنا، فعلينا ألاّ نتبع إلاّ ميول اللذة[24].

قدر مسيحي (Fatum chretien): يعتبره لايبنتز رائعاً لأنّه يعطي، بحسب رأيه، «لكلّ الأشياء مصيراً مؤكداً ومعدلاً بواسطة عناية الله»[25].

يوضح لايبنتز القدر المسيحي بقوله: «إن أولئك الذين يخضعون لهذا القدر المسيحي يفعلون ذلك من خلال معرفتهم بالكمالات الإلهية وليس حب الله إلا استتباعاً لها (ما دام يتمثل في التمتع بتلك المعرفة) وهم لا يتجلدون كما يفعل الفلاسفة الوثنيون، بل إنهم فرحون بما أمر به الله»[26].

قوة (Force): يتمثل أهمّ نقد وَجّهَهُ لايبنتز لفكرة الامتداد، في القول بضرورة الاعتماد على مبدإ غير فيزيائي لتفسير طبيعة الفيزياء، وهو مبدأ القوّة. فالقوّة ليست الحركة بل هي موضوع [Sujet] الحركة، وهي بذلك تؤهّل لتشخيص الجسم من خلال إدراج مبدإ تميّز داخل الامتداد المتجانس. فنظريّة ديكارت الميكانيكيّة، وإن كانت ضروريّة، فهي غير كافية. كما أن النظريّة الأرسطيّة التي تقول بالعلل الغائيّة غير كافية كذلك، لأنها لا تتوصل إلى فهم جزئيات الظواهر. يقول لايبنتز موضحاً هذه الفكرة: «غير أنني منذ ذلك الوقت، سعياً مني على تعميق مبادئ الميكانيكا نفسها حتى أقدم العلة الكافية لقوانين الطبيعة التي تخول التجربة معرفتها، قد أدركت أن اعتبار الكتلة الممتدة وحدها غير كاف، وأنه من الضروري استعمال تصور القوة كذلك، وهو [تصور] واضح جداً، على

---

(24) Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, préface, dans: Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, p. 30.

(25) انظر: «5ème écrit à Clarke» الفقرة 13، في: المصدر نفسه، ج 7، ص 391.

(26) انظر: المصدر نفسه.

الرغم من صدوره عن الميتافيزيقا»[27].

فمن الخطإ أن نضع جوهر الجسم في الامتداد وفي تغيّراته، أي في تغيّر الشكل والحركة والعظم. فالصفات التي يرى ديكارت أنّها مكوّنة لجوهر المادة تتضمن شيئاً خياليّاً مثلها مثل اللون والحرارة والصفات الحسيّة الأخرى. لذلك وجب وضع جوهر الجسم في قوّة الفعل والمقاومة وحدها التي لا يتيسّر إدراكها عن طريق الخيال، ولكن عن طريق ملكة الفهم. يعبّر لايبنتز عن هذا الموقف في رسالته إلى فوشي: «يتضمن الامتداد والصورة والعظم شيئاً خياليّاً وظاهراً مع أنّنا نتصوّرها بوضوح أكثر من اللون والحرارة، ومع ذلك فإنّنا حين نتعمق في البحث [...] يتبيّن لنا أنّ هذه التصوّرات تتضمن شيئاً من الغموض. ومن دون افتراض بعض الجواهر المتمثّلة في أشياء أخرى، فإنّ تلك التصوّرات خياليّة مثل الصفات الحسيّة أو الأحلام المضبوطة. فلا يمكن بالاستناد إلى الحركة وحدها أن نعرف إلى أيّ موضوع تنتمي [A quel sujet il appartient]»[28].

كمال (Perfection): الكمال تصوّر بسيط (Notion simple). يعني الكمال الإيجابيّة التامة. إنّه كميّة إيجابيّة مؤهلة للوصول إلى حد **المطلق** وهي بذلك بلا حدود. لذلك كانت قابلية **الاكتمال** (Perfectissimum) هي الصورة الدالة على خاصيّة الكمال الأساسيّة. يتحدث لايبنتز عن الكمالات الإلهية مثل الحكمة واللطف والرحمة في سياق إشكال الجمع بين الكثرة والوحدة.

الله (Dieu): يؤكد لايبنتز على أن تعريفه لله يختلف جوهرياً عن تعريف الفلاسفة المحدثين أمثال ديكارت وسبينوزا. وقد خصص لذلك الفقرات السبع الأولى من **المقالة في الميتافيزيقا**: يقول في الفقرة الثانية: «إنّي أبعد ما أكون عن رأي مَن يزعمون أنّه ليس ثمّة قواعد خير وكمال في

(27) انظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 478.

(28) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 392.

طبيعة الأشياء أو في أفكار الله عنها، وأنّ أعمال الله ليست خيّرة إلاّ من جهة العلّة الصوريّة [المتمثلة] في أنّ الله قد قام بها». فالله عقل وهو يستند في كل أفعاله إلى مبدإ **العلة الكافية**. وهو علّة كل ما يوجد لأن ما كان بلا علّة لا وجود له. فالله كائن ضروري «ملكة فهمه مصدر الجواهر وإرادته أصل الموجودات»[29].

«الله تناغم أسمى وعلة الأشياء القصوى»[30].

لامتناهٍ إيجابي (وهو المطلق) (Infini positif (absolu)): «ليس اللامتناهي بالمعنى الدقيق إلا المطلق وهو سابق لكل تركيب وليس مكوناً من تجميع أجزاء».

«ليس اللامتناهي الحقيقي تغيّراً بل على النقيض من ذلك هو المطلق»[31].

«اللامتناهي الإيجابي ليس شيئاً آخر غير المطلق»[32].

لامتناهٍ سلبي (وهو العددي) (Infini négatif): أعتقد أنه في الحقيقة كما قال ذلك لوك إننا لو تحدثنا بصورة دقيقة جاز لنا القول إنه لا وجود لفضاء ولا لعدد يكونان متناهيين، غير أنه من الصحيح (مهما كان كبر الفضاء والزمان أو العدد) أنه ثمة دائماً [فضاء أو زمان أو عدد] أكبر منه إلى ما لا نهاية، وتبعاً لذلك فإن اللامتناهي الحقيقي لا يوجد البتة في كلّ مركب من أجزاء[33].

مبدأ (Principe): عرفت فلسفة لايبنتز بكونها فلسفة مبادئ. إن

---

(29) انظر: *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*، في: المصدر نفسه، ج 6، ص 205.

(30) انظر: «Lettre à Arnauld»، في: المصدر نفسه، ج 2.

(31) انظر: المصدر نفسه، ج 5، ص 144.

(32) انظر: المصدر نفسه، ص 17.

(33) انظر: المصدر نفسه.

تفكيرنا مؤسس على مبدأين كبيرين: مبدأ عدم التناقض ومبدأ العلة الكافية. والذي نعتبر بموجبه أنه ليس ثمة أي واقعة يمكن أن تكون حقيقية أو موجودة وأنه ليس ثمة أي تبيين حقيقي من دون أن تكون ثمة علة كافية [تفسر] لم كان الأمر كذلك وليس بصورة أخرى يتميز المبدأ بكونيته[34].

فإذا كان مبدأ عدم التناقض هو مبدأ الحقائق الضرورية والجواهر فإن مبدأ العلة الكافية هو مبدأ الحقائق العرضية والوقائع.

مبدأ العلّة الكافية (Raison suffisante): يعبر لايبنتز عن مبدإ العلة الكافية فيقول: «ينبغي أن يوجد دائماً أساس ما للعلاقة الرابطة بين عناصر قضيّة ما، وهو [أساس] يجب أن يوجد في تصوّرها. ذلك هو مبدئي الكبير... وواحد من لواحقه المصادرة المتداولة [التي تقول] إنّ لا شيء يحدث من دون أن يكون لحدوثه علّة»[35].

فكل ما يوجد يستمد كيانه من علّة كافية تبرر لِمَ وُجد عوضاً عن عدم وجوده. تفسّر العلة الكافية أيضاً لم توجد الأشياءَ في الوضع الذي توجد فيه وليس في وضع آخر. يُخوِّل مبدأ العلّة الكافية الإجابة عن سؤال الميتافيزيقا الرئيسيّ: «لِمَ ثمة شيء ما عِوض عدم وجوده؟»[36].

متماكن (Compossible): إنّ الجواهر أو الحقائق الأزلية متماكنة أي إنها تتضمن في ذاتها قدرة على التحقق. ولا بد أن تكون لهذه القدرة على التحقق علّة كافية حتى «تتأسس على شيء موجود حادث» هو الله. فليس لوجود الأشياء الخاصة دلالة أو معنى في حدّ ذاتها، لأنّ وجودها مرتبط بكونها ممكنات يعقلها الله ويخلقها متى يشاء.

---

(34) انظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 27.

(35) انظر: «Lettre à Arnauld, 30 avril 1687»، في: المصدر نفسه، ج 2، ص 56.

(36) انظر: *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*، الفقرة 7، في: المصدر نفسه، ج 6، ص 602.

معرفة (Connaissance): في تصوّر درجات في مستوى المعرفة بحيث لا يكون كلّ ما هو واضح متميّزاً وكلّ ما هو واضح ومتميّز حدسيّاً يوفّر معرفة مطابقة. لذلك يجوز القول إنّ المعرفة المتميّزة تتضمّن درجات بحيث نقول بوجود بَونٍ يفصل بين المتميّز والغامض، إذ يتضمن الغامض درجات ويتضمن المتميّز درجات. وحين تكون معرفتنا متميّزة، فإنّ ذلك لا يعني أنّها لا تتضمن أي غموض، إذ تصاحب الأفكار الغامضة دائماً أكثر الأفكار تميّزاً[37].

الممكن (Le Possible): الممكن هو ما لا يؤدي نقيضه إلى تناقض. فالجواهر ليست شيئاً غير ممكنات. لا وجود إلا لجوهر واحد. ولكن ثمة عدة تعريفات ممكنة، كما يحدث حين تمثل نفس المدينة من وجهات نظر مختلفة بحسب الجهات المختلفة التي ننظر إليها منها. «إن فكرة الكائن الكامل جداً لا تؤدي إلى تناقض: فهذه الفكرة، إذن، فكرة كائن ممكن»[38]، يمكن أن نقول إن الممكنات تنبع من الله من جهة أنها موجودة منذ الأزل في ملكة فهم الله.

يميز لايبنتز بين الممكن الصرف والممكن الواقع. فالممكن الواقع لا يكون كذلك إلا لأنّ الله قد رأى الخير الذي تضمنه، ولأنّ ذلك الممكن متماكن (Compossible)، أي إنّه قد وصل إلى درجة من الكمال تجعله خليقاً بالتحقق. لا يحوز الممكن كياناً كاملاً بل يتضمن ميلاً للوجود، وهو يبقى ما يطالب بالوجود «exigentia existere». لذلك يظل كيان الممكن منقوصاً يجوز أن نسميه بحسب اصطلاح بعض المدرسيّين في القرن الثالث عشر والسادس عشر، كائناً منقوصاً (Ens diminutum) وهكذا، لا يعني وجود الممكن، من جهة إمكانه، أنّه يتحوّل بالضرورة إلى واقع، إذ لو تحوّل كل ممكن إلى واقع، فإنّ كل ما في العالم سيكون ضروريّاً، ويفقد الخلق بذلك دلالته، إذ يعسر وقتها أن نتحدث عن إرادة خلقٍ تميّز فعل الله.

---

(37) انظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 563.
(38) انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 449.

ثبت المصطلحات

آلية روحية	Automate spirituel
احتمال	Probabilité
إدراك	Perception
إدراكٌ واعٍ	Aperception
إرادة	Volonté
إرادة خاصة	Volonté particulière
إرادة عامة	Volonté générale
إرادة متوقعة	Volonté présomptive
استتباع	Suite
استواء (الحالات)	Indifférence
إسناد	Attribution
اعتباطي	Arbitraire
الأكمل	Le Plus parfait
ألغورثميّ (حساب الخوارزمي)	Algorithmique
امتداد	Etendue
أنتروبولوجيا	Anthropologie
أنطولوجي	Anthologique
إيتيقي (أخلاقي)	Ethique
إيماني	Fidéiste
باروكي	Baroque
براهين صوريّة	Arguments in forma

Moderniste	تحديثيّ
Détermination	تحديد
Agrégat	تراكم
Etre par agrégation	تراكمي (كائن)
Synthèse	تركيب
Notion	تصوّر
Notion complète	تصور تام
Notion individuelle	تصوّر فرديّ
Notion complète	تصوّر كامل
Enveloppement	تضمّن
Compris virtuellement	تضمّن مُضمر
Définition nominale	تعريف اسميّ
Définition réelle	تعريف حقيقي
Définition causale	تعريف سببي
Définition essentielle	تعريف ماهويّ
Individuation	تفرد
Spontanéité	تلقائيّة
Représentation	تمثل
Harmonie	تناسق
Harmonie préétablie	تناسق مسبق الوضع
Suites	توابع
Combinatoire	توافق، تركيب
Dispensation	توزيع
Sommation	جمع
Conatus	جهد
Substance	جوهر
Substance individuelle	جوهر فرديّ
Substance matérielle	جوهر ماديّ

Substance étendue	جوهر ممتد
Preuve ontologique	حجة أنطولوجيّة
Principe d'évidence	حجة البداهة
Règle de l'autorité	حجة التقليد
Libre-arbitre	حرية ملكة الحكم
Calcul du maximum et du minimum	حساب الأقصى والأدنى
Calcul de série	حساب السلسلة
Sensuel	حسيّ
Conservation de la force	حفظ القوّة
Identique	حقائق أوّليّة أو هوويّة
Vérités de raison	حقائق العقل
Vérités de fait	حقائق الوقائع
Vérité contingente	حقيقة حادثة
Vérité nécessaire	حقيقة ضروريّة
Prédication	حَمْلُ
Vitale	حيويّة
Propriété réciproque	خاصيّة نظيرة
Lignes asymptotiques	خطوط المقاربة
Bon	خيّر
Religion naturelle	دين طبيعيّ
Dynamique	ديناميكا
Atomiste	ذريّ
Stoïcien	رواقي
Archée	رَوْح
Ame du monde	روح العالم
Mathématique universelle	رياضيّات كليّة
Horodictique	ساعيّة
Cause	سبب

Genèse	سفر التكوين
Scolastique	سكولائية
Réquisit	شرط
Formes substantielles	صور جوهريّة
Forme	صورة (شكل)
Formalisme	صوريّة
Nécessité	ضرورة
Nécessité morale	ضرورة أخلاقيّة
extrinsèque uNécessité	ضرورة خارجية
Nécessité intrinsèque	ضرورة داخلية
Nécessité ex hypotesi	ضرورة شرطية
Nécessité absolu	ضرورة مطلقة
Nécessité logique	ضرورة منطقية
Nécessité métaphysiquc	ضرورة ميتافيزيقية
Tyran	طاغية
Mutation	طفرة
Quiétiste	طمأنينيّ
Théodicée/ Justice de Dieu	عدل الله
Accident	عرض
Contingent	عرضيّة، حدوث
Intellect agent	عقل فعال
Logon aergon/ λογόν άεργόν	عقل كسول
Esprit universel	عقل كليّ
Intellect patient	عقل منفعل
Rationnel	عقلانيّ
Cause	علّة
Cause formelle	علة صورية
Cause finale	علة غائيّة

Cause efficiente	علة فاعلة
Raison suffisante	علة كافية
Cause matérielle	علة مادية
Causes occasionelles	علل عرضيّة
Providence divine	عناية إلهيّة
Incommensurables	غير قابل للقياس
Action	فعل
Jurisprudence	فقه القانون
Idée innée	فكرة فطريّة
Art d'inventer	فن إبداع
Commensurables	قابل للقياس
Maxime subalterne	قاعدة ثانويّة (في لغة لايبنتز : قانون الطبيعة)
Loi du choc	قانون الاصطدام
Fatum stoïcien	قدر رواقي
Fatum Chretien	قدر مسيحي
Fatalité	قدريّة
Force	قوّة
Philosophèmes	قولات فلسفيّة
Caractéristique universelle	كتابة كليّة
Quantité de mouvement	كم الحركة
Quantité de force	كم القوّة
Perfection	كمال
Entéléchie	كمال أوّل
Cogito	كوجيتو
Cosmologique	كوسمولوجي
Non détermination	لاتحدد
Infini actuel	لاتناهٍ فعلي
Infini	لامتناهٍ

Infini positif (absolu)	لامتناهٍ إيجابي (وهو المطلق)
Infini négatif	لامتناهٍ سلبي (وهو العددي)
Théologie	لاهوت
Ex hypotesi	لزوم شرطي
Subtilités	لطائف
Langue universelle	لغة كليّة
Vis infini	لولب لامتناهٍ
A priori	ما قبليّ
Chiquenaude	مادة أوليّة
Matérialisme	مادية
Essence	ماهية
Principe d'économie	مبدأ الاقتصاد
Principe de détermination	مبدأ التحديد
Principe de continuité	مبدأ التواصل
Principe de non-contradiction	مبدأ عدم التناقض
Principe d'inertie	مبدأ العطالة
Principe de raison suffisante	مبدأ العلة الكافية
Principe des indiscernables	مبدأ اللامتميزات
Principe d'identité	مبدأ الهوية
Une même suite d'univers	متسلسل (عالم بعينه)
Compossible	متماكن
Probable	مُحتمل
Actuel	محدث
Attribut, Prédicat	محمول
Futurs contingents	مستقبلات حادثة
Inhérent	مضمر ـ متضمن
Congruité	مطابقة
Apparence/ Respect - Aspect	مظهر

Connaissance nominale	معرفة إسميّة
Connaissance suppositive	معرفة إفتراضيّة
Connaissance réelle	معرفة حقيقية
Connaissance causale	معرفة سببية
Connaissance obscure	معرفة غامضة
Connaissance non adéquate	معرفة غير مطابقة
Connaissance essentielle	معرفة ماهويّة
Connaissance distincte	معرفة متميّزة
Connaissance adéquate	معرفة مطابقة
Connaissance confuse	معرفة ملتبسة
Connaissance claire	معرفة واضحة
Concept	مفهوم
Entendement	ملكة الفهم
Practicologie	ممارساتيّة
Possible	ممكن
Existant	موجود
Situs	موضع
Encyclopédie démonstrative	موسوعة برهانية
Sujet	موضوع
Monade	مونادة
Monadologie	مونادولوجيا
Mécanique	ميكانيكي
Appétition, inclination	نزوع
Grâce	نعمة
Point réel	نقطة واقعيّة
Noumènes	نومينات
Hecceité	الهذية

المراجع

I ـ العربية

كتب

ابن رشد، ابو الوليد محمد. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.** إشراف محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، [1997].

ابن قيزة، الطاهر. **دراسات في العقلانيّة التوفيقية بين الفلسفة والدين والعلم والفن والسياسة.** تونس: مركز النشر الجامعي، 2002.

حديث الطريقة. تقديم وتعليق عمر الشارني. تونس: دار المعرفة، 1987.

ديكارت، رينه. **التأملات في الفلسفة الأولى.** ترجمة عثمان أمين. ط 4. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1969.

ـــــــ. **مبادىء الفلسفة.** ترجمة وتقديم وتعليق عثمان أمين. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1993. (سلسلة النصوص الفلسفية؛ 6)

ـــــــ. **مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم.** ترجمه إلى العربية وشرحه وصدّره بمقدمة جميل صليبا. ط 2. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1970. (مجموعة الروائع الإنسانية)

سبينوزا، باروخ دي. **علم الأخلاق.** ترجمة جلال الدين سعيد. تونس: دار الجنوب للنشر، 1996.

الصفدي، مطاع. **أستراتيجيّة التسمية**. [د. م.]: مركز الإنماء العربي، 1989.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفيّ**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1979.

عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**. ط 2. [د. م.]: المركز الثقافي العربي، 1997.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **مشكاة الأنوار**.

لايبنتز، غوتفريد فيلهلم. **فلسفة لايبنتز مع تعريب المونادولوجيا ونصوص أخرى**. ترجمه وقدّم له وعلّق عليه جورج طعمة. دمشق: مكتبة الأطلس، 1955.

_____. **محاولات جديدة في ملكة الفهم البشري**. ترجمة وتقديم وتعليق أحمد فؤاد كامل. المغرب: كلية الآداب، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1983. (سلسلة النصوص الفلسفيّة)

_____. **المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة وبذيله المبادئ العقليّة للطبيعة والنعمة**. ترجمه إلى العربيّة ألبير نصري نادر. بيروت: اللجنة الوطنية لترجمة الروائع الانسانيّة، 1956.

_____. **المونادولوجيا والمبادئ العقليّة للطبيعة والفضل الإلهيّ**. ترجمه وقدّم له وعلّق عليه عبد الغفار مكاوي؛ تقديم فؤاد زكريا. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974. (سلسلة النصوص الفلسفيّة)

[محجوب، محمد. **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا**. تونس: دار الجنوب، 1996].

محمد، علي عبد المعطي. **ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية**. مصر: دار المعرفة الجامعية، 1980. (الفلسفة الحديثة المعاصرة)

محمود، زكي نجيب. **موقف من الميتافيزيقا**. ط 4. [د. م.]: دار الشروق، 1994.

دوريات

ابن قيزة، الطاهر. «هوية العقل والتقدم.» **مجلة الحياة الثقافية (تونس)**: نيسان/ أبريل 1997.

II - الأجنبية

Books

Aristote. *Ethique à Nicomaque* (Paris: J. Vrin, 1987).

livre III.

———. *Logique d'Aristote.* Traduite en français pour la première fois et accompagnée de notes perpétuelles par J. Barthélemy-Saint-Hilaire. Paris: Ladrange, 1839-1844. 4 vols.

vol. 1: *Les Catégories.*

———. *La Métaphysique d'Aristote.* Bruxelles: Ousia; Paris: Vrin, 1983. 2 vols.

Augustin (Saint). *Les Confessions de Saint Augustin.* Traduction nouvelle par M. de Saint-Victor; avec une préface de M. l'Abbé de La Mennais. Paris: Charpentier, 1841.

Bachelard, Gaston. *La Formation de l'esprit scientifique.* Paris: Presses universitaires de France, 1952.

Baruzi, Jean. *Leibniz et l'organisation réligieuse de la terre, d'après des documents inédits.* Paris: F. Alcan, 1907.

Becco, Anne. *Du Simple selon G. W. Leibniz, «discours de métaphysique» et «monadologie»: Etude comparative critique des propriétés de la substance appuyée sur l'opération informatique «monado 74».* Préface par Yvon Belaval. Paris: J. Vrin; Editions du C. N. R. S., 1975. (Philosophie et informatique; 3)

Belaval, Yvon. *Etudes leibniziennes: De Leibniz à Hegel.* [Paris]: Gallimard, 1976. (Bibliothèque des idées)

———. *Leibniz critique de Descartes.* Paris: Gallimard, 1960. (Bibliothèque des idées)

———. *Leibniz: De L'âge classique aux lumières: Lectures leibniziennes.* Présentés par M. Fichant. Paris: Beauchesne, 1995. (Bibliothèque des ar-

chives de la philosophie: Nouvelle série; 58)

Ben Guiza, Tahar. *Descartes et le rationalisme: Actes du colloque de Tunis 2-3 décembre 1996*. Tunis: Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1997.

———. *Le Rationalisme concordataire de la philosophie de Leibniz*. Tunis: Université de Tunis I, département de philosophie, faculté des sciences humaines et sociales, 2001.

Blondel, Maurice. *Une Enigme historique: «Le Vinculum substantiale», d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*. Paris: G. Beauchesne, 1930. (Bibliothèque des archives de philosophie)

Bouvresse, Jacques. *Le Défi philosophique*. Paris: Editions du Seuil, 1995.

Brunschvicg, Léon. *Les Etapes de la philosophie mathématique*. Paris: F. Alcan, 1912. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Burgelin, Pierre. *Commentaire du «discours de métaphysique» de Leibniz*. Paris: Presses universitaires de France, 1959.

Centre internationale de synthèse (Paris). *Leibniz, 1646-1716, aspects de l'homme et de l'œuvre*. Paris: Editions Aubier - Montaigne, 1968.

Cicéron. *L'Amitié = Laelius, de Amicitia*. Trad. du latin par Christiane Touya. [Paris]: Arléa, 1990.

Couturat, Louis. *La Logique de Leibniz. D'après des documents inédits*. Hildescheim: G. Olms, 1969. (Olms Paperbacks; Bd. 38)

———. *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Paris: F. Alcan, 1901. (Collection historique des grands philosophes)

Deleuze, Gilles. *Le Pli: Leibniz et le baroque*. Paris: Editions de Minuit, 1988. (Critique)

Derrida, Jacques. *De La grammatologie*. Paris: Editions de Minuit, 1967. (Collection critique)

Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, sous les auspices du ministère de l'instruction publique. Paris: L. Cerf, 1897-1913. 13 vols.

[vol. I-V: *Correspondance*].

[vol. IX: *Méditations et principes*].

[vol. XI: *Le Monde ou traité de la lumière*].

Devillairs, Laurence. *Descartes, Leibniz, les vérités éternelles.* Paris: Presses universitaires de France, 1998. (Philosophies)

Duchesneau, François. *Leibniz et la méthode de la science.* Paris: Presses universitaires de France, 1993. (L'Interrogation philosophique)

Dumas, Marie-Noëlle. *La Pensée de la vie chez Leibniz.* Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1976. (Collection de l'école normale supérieure de jeunes filles; no. 7. Varia)

Feyerabend, Paul. *Adieu la raison = Farewell to Reason.* Traduction de l'anglais par Baudouin Jurdant. Paris: Editions du Seuil, 1989. (Science ouverte)

Fichant, Michel. *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz.* Paris: Presses universitaires de France, 1998. (Epiméthée)

Galilée, Galileo. *Dialogues [et] lettres choisies.* Choix, traduction, préface de Paul-Henri Michel; introduction par Giorgio di Santillana. Paris: Hermann, 1966. (Histoire de la pensée/ école pratique des hautes études; 14. Collection Unesco d'œuvres représentatives. Série européenne)

———. *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles = Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze.* Introd., trad., notes et index par Maurice Clavelin. Nouv. éd. corr. et augm. Paris: Presses universitaires de France, 1995. (Epiméthée: Essais philosophiques)

Gilson, Etienne. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* 4. éd. Paris: J. Vrin, 1975. (Etudes de philosophie médiévale; 13)

Gouhier, Henri. *La Philosophie de Malebranche et son expérience réligieuse.* Paris: J. Vrin, 1926.

Grua, Gaston. *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz.* Paris: Presses universitaires de France, 1953. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Guéroult, Marcial. *Dynamique et métaphysique leibniziennes.* Suivi d'une note sur le principe de la moindre action chez Maupertuis. Paris: Les Belles lettres, 1934. ([Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg; fascicule 6])

Guhrauer, Gottschalk Eduard. *Gottfried Wilhelm Freiherr v. Leibnitz. Eine Biographie.* 4. edition. Heidelberg: [n. pb., 1902].

Hannequin, Arthur. *Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie.* Avec une préface de R. Thamin; une introduction de J. Grosjean.

Paris: F. Alcan, 1908. (Bibliothèque de philosophie contemporaine) vol. 2.

Hazard, Paul. *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*. [Paris: Gallimard, 1961].

Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part = Holzwege*. Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier. Nouvelle édition. [Paris]: Gallimard, 1980. (Collection idées; 424)

———. *Essais et conférences = Vorträge und Aufsätze*. Trad. de l'allemand par André Préau; préf. par Jean Beaufret. [Paris]: Gallimard, 1992. (Collection Tel; 52)

Hobbes, Thomas. *De Corpore: Elementorum philosophia, secto prima*. Ed. critique, notes.. par Karl Schuhmann; introd. [en français] par Karl Schuhmann avec la collab. de Martine Pécharman. Paris: J. Vrin, 1999. (Bibliothèque des textes philosophiques)

Jalabert, Jacques. *La Théorie leibnizienne de la substance*. Paris: Presses universitaires de France, 1947. (Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale)

Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure = Kritik der reinen Vernunft*. Traduction de Jules Barni; revue par P. Archambault; chronologie, présentation et bibliographie de Bernard Rousset. Paris: Garnier - Flammarion, 1976. (Garnier Flammarion; 257)

Knecht, Hebert H. *La Logique chez Leibniz: Essai sur le rationalisme baroque*. Lausanne: L'Age d'homme; [Paris: Centre de diffusion de l'édition], 1981. (Dialectica)

Koyré, Alexandre. *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*. [Paris]: Gallimard, [1971].

———. *Du Monde clos à l'univers infini = From the Closed World to the Infinite Universe*. Traduit de l'anglais par Rassa Tarr. [Paris]: Gallimard, 1973. (Collections idées; 301. Philosophie)

Laporte, Jean. *Le Rationalisme de Descartes*. 3e éd. Paris: Presses universitaires de France, 1988. (Epiméthée: Essai philosophiques)

Laruelle, François. *Philosophie et non - philosophie*. Liège: P. Mardaga, 1989. (Philosophie et langage)

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discours de métaphysique*. Ed. par H. Lestienne. 5[e] édition. Paris: J. Vrin, 1967.

———. *Discours de métaphysique.* Introduction et notes par H. Lestienne; préface de A. Penjon. Nouvelle édition, collationnée pour la première fois avec le texte autographe de l'auteur. Paris: F. Alcan, 1907. (Collection historique des grands philosophes; 1)

———. *Discours de métaphysique et autres textes, 1663-1689.* Présentation et notes de Christiane Frémont; trad. de Christiane Frémont; rev. par Catherine Eugène. Paris: Flammarion, 2001. (G-F; 1028)

———. *Discours de métaphysique; [et] Monadologie: Texte definitif.* Avec indexation automatisée, tableau alphabétique des formes lexicales, tableau fréquentiel; [réalisés par le centre d'histoire des sciences et des doctrines du C. N. R. S. et par la faculté de philosophie-lettres de l'université libre de Bruxelles. Sous la direction d'André Robinet]. Paris: J. Vrin, 1974. (Philosophie et informatique; 1-2)

. *Discours de métaphysique; suivi de Monadologie.* Préface, présentations et notes de Laurence Bouquiaux. [Paris]: Gallimard, 1995. (Collection Tel; 262)

———. *Discours de métaphysique; suivi de monadologie: Et autres textes.* Edition établie, présentée et annotée par Michel Fichant. [Paris]: Gallimard, 2004. (Folio. Essais; 391)

———. *Discours de métaphysique; sur la liberté, la grâce de dieu. Correspondance avec Arnauld.* Introduction et notes par Jean-Baptiste Rauzy. Paris: Pocket, 1993. (Agora. Les Classiques)

———. *Essais de théodicée: Sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* Chronologie et introd. par J. Brunschwig. Paris: Garnier - Flammarion, 1969. (GF-flammarion; 209)

———. *L'Être et la relation; avec trente-cinq lettres de Leibniz au R. P. Des Bosses.* Trad. du latin et annotées par Christiane Frémont; préface de Michel Serres. Paris: J. Vrin, 1981. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

———. *G. W. Leibniz. Oeuvres choisies.* Avec préface, notes, table par questions et table des noms propres par L. Prenant. Paris: Garnier frères, 1940.

———. *L'Harmonie des langues.* Présenté, traduit et commenté par Marc Crépon. Paris: Editions du Seuil, 2000. (Points. Essais)

———. *Leibniz. Discours de métaphysique.* Editions collationnée avec le texte autographe présentée et annotée par Henri Lestienne; [avertissement par Henri Gouhier]. 2e édition. Paris: Librairie philosophique J.

Vrin, [1952]. (Bibliothèque des textes philosophiques.

———. *Leibniz. Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld.* Introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy. Paris: J. Vrin, 1957.

———. *Leibnizens Mathematische Schriften.* Herausgegeben von C. I. Gerhardt. Berlin; Halle: [n. pb.], 1849-1863. 7 vols.

———. *Nouveaux essais sur l'entendement humain.* Chronologie et introduction par Jacques Brunschwig. Paris: Garnier - Flammarion, 1966.

———. *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz.* Précédés d'une introduction par A. Foucher de Careil. Paris: A. Durant, 1857.

———. *Oeuvres de Leibniz.* Publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux, avec notes et introductions par A. Foucher de Careil. Paris: Firmin Didot frères, fils et cie, 1859-1875. 7 vols.

vol. V.

———. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre.* Par Louis Couturat. Paris: F. Alcan, 1903. (Collection historique des grands philosophes)

———. *Opuscules philosophiques choisis.* Traduits du latin par Paul Schrecker. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1969. (Bibliothèque des textes philosophiques)

———. *Philosophical Papers and Letters.* A Selection Translated and Edited, with an Introd. by Leroy E. Loemker. Dordrecht: D. Reidel, [1969]. (Synthese Historical Library)

———. *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz.* Herausgegeben von C. I. Gerhardt. Berlin: Leipzig, 1875-1890. 7 vols.

———. *La Profession de foi du philosophe = Confessio Philosophi.* Texte, trad. et notes par Yvon Belaval. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: J. Vrin, 1970. (Bibliothèque des textes philosophiques)

———. *Protogaea: De L'aspect primitif de la terre et des traces d'une histoire très ancienne qui renferment les monuments même de la nature.* Texte latin et trad. Bertrand de Saint-Germain; éd., introd. et notes Jean-Marie Barrande. Toulouse: Presses universitaires de Mirail, 1993. (Philosophica)

———. *La Réforme de la dynamique: «De Corporum Concursu» (1678) et autres textes inédits.* Edition, présentation, traductions et commentaires

par Michel Fichant. Paris: J. Vrin, 1994. (Mathésis)

———. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Darmstadt: O. Reich; Leipzig: Koehler und Amelang; Berlin, [D. D. R.]: Akademie Verlag, 1923-.

———. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes: 1690-1703*. Présentation et notes de Christiane Frémont. Paris: Flammarion, 1994. (GF; 774)

———. *Textes inédits: D'Après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*. Publiés et annotés par Gaston Grua. Paris: Presses universitaires de France, 1948. 2 vols. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

———. *Die Werke von Leibniz Gema Seinem Hanschriftlichen Nachlasse in der Koniglichen Bibliothek zu Hannover. Erste Reihe, Historisch-politische und Staatswissenschaftliche Schriften*. Hrsg. von Onno Klopp. Hannover: Klindworth, 1864-1884. 11 vols.

Locke, John. *Essai sur l'entendement humain = An Essay Concerning Human Understanding*. Trad., préf., notes et index par Jean Michel Vienne. Paris: J. Vrin, 2001. (Bibliothèque des textes philosophiques)

[vol. 1], livres I et II.

———. *Oeuvres de Locke et Leibnitz, contenant l'essai sur l'entendement humain revu par M. F. Thurot, l'éloge de Leibnitz par Fontenelle, le discours sur la conformité de la foi et de la raison, l'essai sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, controverse réduite à des arguments en forme*. Paris: Firminn-Didot frères, 1862.

Malebranche, Nicolas de. [*Recherche de la vérité*. Paris: J. Vrin, 1959].

———. *Traité de la nature et de la grâce*. Introd. philosophique notes et commentaires du texte de 1712 texte de l'éd. originale de 1680 par Ginette Dreyfus. Paris: J. Vrin, 1958. (Bibliothèque des textes philosophiques: Textes et commentaires)

Mates, Benson. *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*. New York: Oxford University Press, 1986.

Molina, Luis de. *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*. Ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos, doctore Ludovico Molina, autore; Appendix ad Concordiam liberi arbitrii cum gratiae donis divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, doctore Ludovico Moli-

na... autore. Olyssipone: Apud A. Riberium (E. de Lyra), 1588-1589.

Nef, Frédéric. *Qu'est-ce que la métaphysique?*. Paris: Gallimard, 2004. (Folio essais; 447)

Ortega y Gasset, José. *L'Evolution de la théorie déductive, l'idée de principe chez Leibniz = La Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoria deductiva*. Traduit de l'espagnol par Jean-Paul Borel. Paris: Gallimard, 1970. (Bibliothèque des idées; 66)

Pascal, Blaise. *Pensées*. Texte établi par Léon Brunschvicg. Paris: Garnier-Flammarion, 1976.

Platon. *Ménon*.

———. *Phédon*.

Rauzy, Jean-Baptiste. *La Doctrine leibnizienne de la vérité: Aspects logiques et ontologiques*. Préface de Jacques Bouveresse. Paris: J. Vrin, 2001. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

Robinet, André. *Architectonique disjonctive, automates systématiques et idéalité transcendantale dans l'œuvre de G. W. Leibniz: Nombreux textes inédits*. Paris: J. Vrin, 1986. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

———. *G. W. Leibniz: Le Meilleur des mondes par la balance de l'Europe*. Paris: Presses universitaires de France, 1994. (Fondements de la politique. Essais)

———. (éd.). *Malebranche et Leibinz, relations personnelles*. Présentées avec les textes complets des auteurs et de leurs correspondants; revus, corr. et inédits. Paris: J. Vrin, 1955. (Bibliothèque des textes philosophiques)

Serres, Michel. *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: Presses universitaires de France, 1968. (Epiméthée; 37). 2 vols.

Société de l'histoire de France. *Notices et documents publiés pour la société de l'histoire de France, à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa fondation*. Précédés d'une introduction par Ch. Jourdain. Paris: [H. Loones], 1884.

Spinoza, Baruch de. *Court traité*. Traduction et notes par Charles Appuhn. Paris: Flammarion, 1964. (GF-Flammarion; 34. Oeuvres de Spinoza; 1)

Thomas d'Aquin (Saint). *Somme contre les gentiles = Summa contra gentiles*. Trad. du latin par R. Bernier [et al.]. Paris: Les Ed. du Cerf, 1993.

———. *Somme théologique = Summa theologiae*. Trad. nouv. avec une introd. et des notes par Edmond Perrin. Paris: Rieder, 1927-1929. (Les

Textes du christianisme; 1, VII). 2 vols.

———. *La Somme théologique de Saint Thomas*. Trad. intégralement en français pour la première fois avec des notes théologiques, historiques et philologiques par M. l'Abbé Drioux. 3e éd., revue et augmentée. Paris: Berche et Tralin, 1869. 8 vols.

———. *L'Unité de l'intellect contre les averroïstes = De Unitate intellectus contra averroistas*. Suivi des textes contre Averroès antérieurs à 1270: Texte latin; trad., introd., bibliogr., chronologie, notes et index par Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1994. (GF; 713)

Periodicals

Couturat, Louis. «Sur la métaphysique de Leibniz.» *Revue de métaphysique et de morale*: [vol. 100, no. 1], 1995.

———. ———. ———. [vol. 10], 1902.

Davillé, Louis. «Le Séjour de Leibniz à Paris.» *Revue des études historiques (Paris)*: 1912

Deleuze, Gilles. «Qu'est-ce que la philosophie?.» *Chimères*: no. 8, mai 1990.

Dürr, Karl. «Die Mathematische logik von Leibniz.» *Studia Philosophica (Basel)*: vol. VII, 1947.

Fichant, Michel. «Pensées sur l'instauration d'une physique nouvelle (1679).» *Philosophie*: vol. 10, no. 39, septembre 1993.

Heinekamp, Albert. «L'Etat actuel de la recherche leibnizienne.» *Les Etudes philosophiques*: no. 2, 1989.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. «Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum.» *Acta Eruditorum*: [vol. 5], March 1686.

———. «Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis.» *Acta Eruditorum*: [vol. 3], November 1684.

———. «Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il ya entre l'âme et le corps.» *Journal des savants*: 27 June 1695.

Mahnke, Dietrich. «Le Concept scientifique de l'individualité universelle selon Leibniz.» *Philosophie*: [vol. 10], no. 39, 1993.

Conferences

Leibniz à Paris: 1672-1676: Symposion de la G. W. Leibniz-Gesellschaft (Hannover) et du centre national de la recherche scientifique (Paris) à Chantilly (France) de 14 au 18 novembre 1976. Wiesbaden: Steiner,

1978. (Studia Leibnitiana. Supplementa; 17-18)

Nihil Sine Ratione: Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibnitz: Nachtrageband, VII. Internationale Leibniz-Kongress, [Berlin, 10-14 September 2001]. [Hrsg. von Hans Poser in Verbindung mit Christoph Asmuth, Ursula Goldenbaum und Wenchao Li]. Hannover: Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 2002.

Thesis

Abdelkérim, Labidi. «Physique et métaphysique du choc à l'âge classique: Causalité par contact et causalité à distance.» (Thèse de doctorat sous la direction de Hamadi Ben Jaballah, faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 2005).

Ben Othman, Youssef. «Critique et systématique dans les «principes de la philosophie» de Descartes.» (Thèse de doctorat sous la direction de Hamadi Ben Jaballah, faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 2000).

Fichant, Michel. «Agrégation de philosophie, épreuves orales, G. W. Leibniz: Discours de métaphysique, présentation et commentaire.» (Publication de l'institut de Vanves, ministère de l'éducation nationale de l'enseignement supérieur et de la recherche, centre national de l'enseignement à distance, 1997).

الفهرس



آخر ما صدر عن

المنظمة العربية للترجمة

بيروت ـ لبنان

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

علم الاجتماع	تأليف : أنتوني غِدنِز
	ترجمة : فايز الصيَّاغ
الذات عينها كآخر	تأليف : بول ريكور
	ترجمة : جورج زيناتي
السيميائيّة وفلسفة اللغة	تأليف : أمبرتو إيكو
	ترجمة : أحمد الصمعي
منطق البحث العلمي	تأليف : كارل بوبر
	ترجمة : محمد البغدادي
ثورة لم تنتهِ	تأليف : مايكل ديرتوزوس
	ترجمة : مصطفى إبراهيم فهمي
الردّ بالكتابة	تأليف : بيل أشكروفت وغاريث غريفيث وهيلين تيفن
	ترجمة : شهرت العالم
فنومينولوجيا الروح	تأليف : هيغل
	ترجمة : ناجي العونلّي
مقالات في الفردانية	تأليف : لويس دومون
	ترجمة : بدر الدين عرودكي

الشاعر
www.books4all.net

مقالة في الميتافيزيقا



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

«انتهيتُ، أخيراً، من كتابة مقالة قصيرة عن الميتافيزيقا»، هكذا أعلن لايبنتز لأحد مراسليه، في شباط/فبراير 1686 انتهاءه من كتابة سبعة وثلاثين مقالاً أصبحت، في ما بعد، ذاتَ صيتٍ وشهرة.

في **مقالة في الميتافيزيقا** عرضٌ شاملٌ ومكثّف، في آنٍ واحد، للمبادىء العامة للميتافيزيقا التي كانت ولا تزال، قبل هذه المقالة، موضوع بحثٍ مشتّت في أعمال جزئية. إن فيها تأليفاً قوياً نعرف أن لايبنتز استوحى الكثيرَ منه في أعمال نُضجه الكبرى التي اتسعت لمعارف متنوّعة، من الرياضيات والفيزياء إلى اللسانيات، مروراً بالميتافيزيقا واللاهوت، وجعلت منه فيلسوفاً «كونيّاً».

- **لايبْنتز (1646-1716):** فيلسوف ألماني شهير. من مؤلفاته:

Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Die Theodizee, Monadologie.

- **الطاهر بن قيزة:** دكتور في الفلسفة وأستاذ محاضر بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة تونس. من مؤلفاته بالفرنسية: **العقلانية التوفيقية في فلسفة لايبنتز،** وبالعربية: **دراسات في العقلانية التوفيقية.**



المنظمة العربية للترجمة

ISBN 9953-0-0758-6



الثمن: 8 دولارات
أو ما يعادلها